سلسلة الرسائل الجامعية

(١٣)



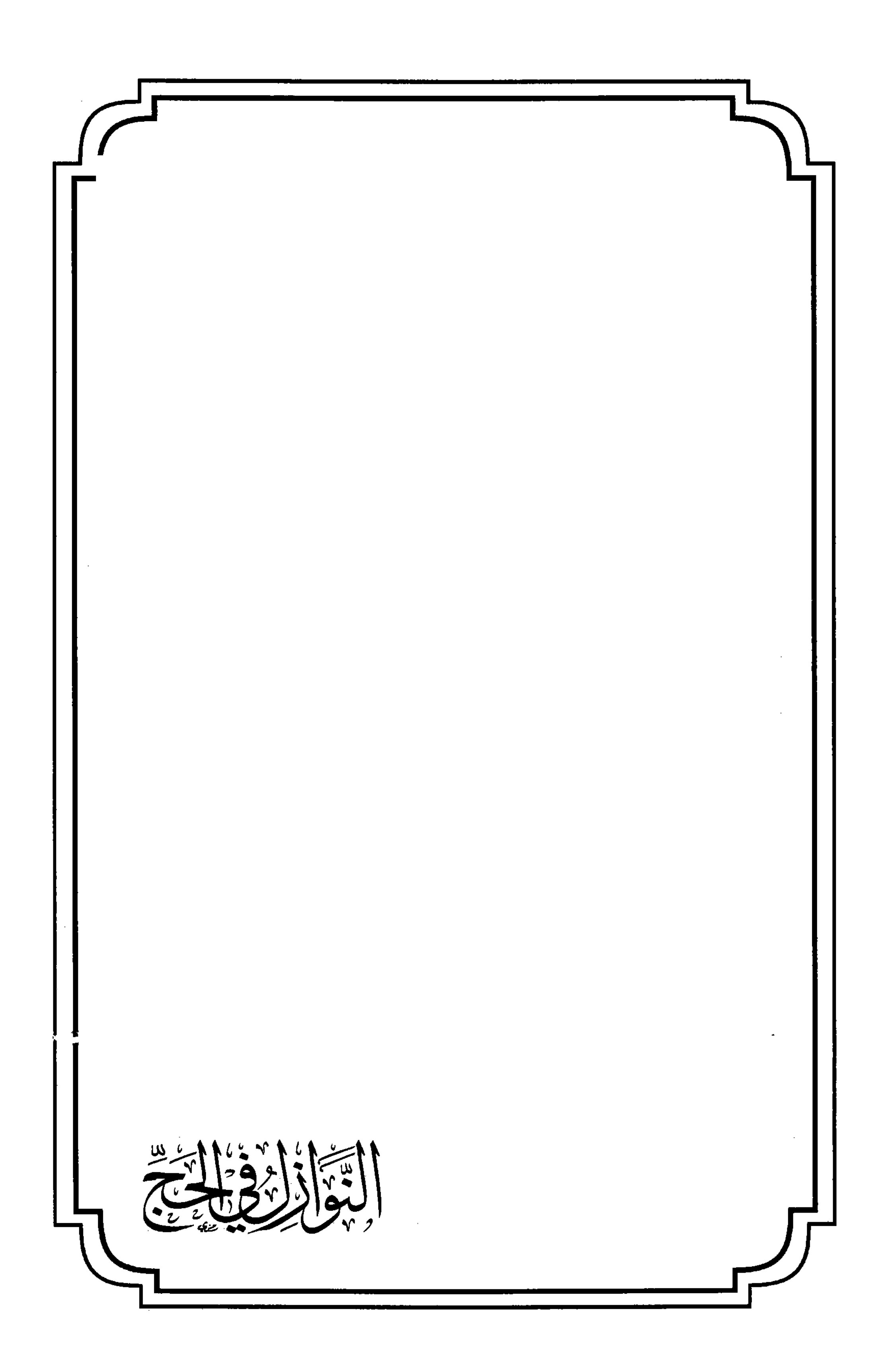
تأليف

علي بن ناصر الشلعان





أصل هذا الكتاب رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه من قسم الفقه بكلية الشريعة بالرياض بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.


النوازل في الحج

ح علي ناصر عبدالله الشلعان ، ١٤٣٠ هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الشلعان ، علي ناصر عبدالله
النوازل في الحج . / علي ناصر عبدالله الشلعان .ـ الرياض ،
١٤٣٠ هـ
... ص ؛ ... سم
ردمك : ٨ - ٣٥٢٩ - ٠٠ - ٦٠٣ - ٩٧٨
١ - الحج ـ مناسك ٢ - فقه النوازل أ - العنوان
ديوي ٢٥٢,٥ ١٤٣٠ / ٦٥٦٣

رقم الإيداع : ٦٥٦٣ / ١٤٣٠
ردمك : ٨ - ٣٥٢٩ - ٠٠ - ٦٠٣ - ٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

الناشر
دار التوحيد للنشر

المملكة العربية السعودية - الرياض - ص.ب. ١٠٤٦٤ الرمز البريدي ١١٤٣٣
هاتف ٠٠٩٦٦١٢٦٧٨٨٧٨ وناسوخ ٠٠٩٦٦١٤٢٨٠٤٠٤
البريد الإلكتروني : E-mail: dar.attawheed.pub.sa@gmail.com

المقدمة

إنَّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً، **أما بعد:**

فإن علم الفقه له منزلة رفيعة في معارج علوم الشريعة، فهو من أوسعها وأكثرها فائدة، وأغناها وأطيبها مائدة، به تُعرف الأحكام، ويُعلم الحلال من الحرام، من أجلِّ صفاته: الكمال، وإصلاحه لكل زمان ومكان، يحل المعضلات، ويزيل المشكلات؛ ليعبد الناس ربهم على بصيرة ويسيروا على هدى مستقيم.

ومما لا شك فيه أن كل عصر من العصور لا يخلو من مسألة حادثة، ومعضلة نازلة، في كل ركن من أركان الدين، ينبري لها أهل العلم بالشرع لحل ما غمض منها، وإلحاقها بأصلها، وبيان حكمها، ومن ذلك ما حصل في هذا العصر من نوازل شملت أكثر أبواب الفقه، ومن هذه الأبواب «كتاب الحج» الذي كثرت فيه المسائل.

أسباب كثرة النوازل في كتاب الحج:

١ ـ ما أوجدته هذه القفزة الحضارية الهائلة من تطور في وسائل المواصلات أدى إلى كثرة الحجاج واكتظاظ المشاعر بهم.

٢ ـ ما ترتب على ذلك من الحاجة الماسَّة للمشاريع والتحسينات في مشاعر الحج لاستيعاب هذه الأعداد الهائلة، وإدارة دفتها بأحسن طريقة.

٣ ـ الترفه الذي ظهر في أداء هذا الركن العظيم.

٤ ـ وقوع كثير من الحجاج في أنواع من المخالفات نتيجة الجهل والزحام الشديد.

٥ ـ وجوب اجتماع الحجاج في مكان واحد محصور، كما أن بعض المناسك محددة بزمن معين ابتداءً وانتهاءً؛ مما أدى إلى كثرة النوازل.

فأحببت أن تكون هذه النوازل موضوع أطروحتي لنيل درجة الدكتوراه، التي أتقدم بها إلى قسم الفقه في كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بعنوان (**النوازل في الحج**).

راجياً من الله أن يجعله خالصاً لوجهه، موافقاً لسنة نبيه ﷺ، نافعاً لخلقه.

أولاً: تبرز أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره في نقاط كثيرة أبرزها:

١ ـ أن هذا الموضوع يتعلق بركن من أركان الإسلام له أثره على المستوى الفردي والشعبي والرسمي، إذ تُجند له الطاقات، وتبذل فيه الأموال الطائلة لظهوره بالمظهر المناسب.

٢ ـ أن موسم الحج مع قلة أيامه أصبح شغلاً شاغلاً طول العام في التجهيز له ودراسة مشاريعه، وتلافي الأخطاء الحاصلة، ودراسة الحلول المناسبة.

٣ ـ أن كثيراً من مسائل هذا البحث تحتاج إلى تأصيل وتخريج فقهي، مما يعطي أهمية لهذا الموضوع.

٤ ـ يتميز الحج عن سائر الأركان الأخرى بكثرة نوازله وتجددها.

٥ ـ أن بعض هذه النوازل تسبب في عدم قدرة المسلمين على أداء هذا النسك؛ بسبب كثرة الحجاج، مما أدى إلى وضع نسب معينة لأعداد الحجاج، واشتراط سن معين لمن يحج؛ فلزم بيان الحكم الشرعي في ذلك، وبيان حد القدرة على الحج والاستطاعة عليه.

ثانياً: هدف الموضوع:

هو جمع نوازل الحج؛ لدراستها دراسة وافية، ومن ثَمَّ بيان الحكم الشرعي فيها وفق كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما ورد في ذلك عن سلف الأمة وأتباعهم من علماء العصر أو التخريج عليه لحاجة الناس لجمع هذه النوازل في مؤلف واحد يجمع شتاتها ويفسر غامضها، ويبين حكمها، إذ لم أجد بعد المراجعة والسؤال من فعل ذلك قبلي، فأحببت أن أنال شرف هذا العمل لنفع نفسي وأمتي.

ثالثاً: المسائل التي يتناولها البحث:

١ ـ المسائل والمستجدات الطارئة على المجتمع، ولم توجد في العصور السابقة.

٢ ـ المسائل التي تكلم عنها الفقهاء السابقون، ولكن طرأ عليها ما يستدعي إعادة النظر والاجتهاد فيها.

رابعاً: منهج البحث:

وبعد جمع النوازل عن طريق استشارة أهل العلم، والقراءة فيما جد من أمور الحج، ودراسة الفتاوى الصادرة من أهل العلم، وزيارة معهد خادم الحرمين الشريفين لأبحاث الحج، دوَّنت ما رأيته حسب اجتهادي من النوازل حسب الضابط المذكور سابقاً، ثم رتبتها حسب ترتيب عمل الحاج في حجه، وبعد الانتهاء من جمعها قمت بدراستها حسب المنهج الآتي:

بعد التقيد بالتعليمات المتعلقة بنظام الكتابة والتخريج والعزو على النحو الآتي:

١ ـ تصوير النازلة المراد بحثها تصويراً دقيقاً إذا رأيت أنها غير واضحة قبل بيان حكمها، ليتضح المقصود من دراستها. مبيناً سبب دخولها في النوازل ابتداءً.

٢ ـ إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق فسأذكر حكمها بدليلها مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتبرة.

٣ ـ إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف فأتبع ما يلي:

أ ـ تحرير محل الخلاف إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل اتفاق.

ب ـ ذكر الأقوال في المسألة وبيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية.

ج ـ الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتبرة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح وأتباعهم من العلماء المعاصرين إن كان ذلك منشوراً عنهم، أو سؤالهم فيما لم ينشر بحكم أن هذا الموضوع في نوازل العصر، وإذا لم أقف على المسألة في مذهب ما أسلك بها مسلك التخريج.

د ـ توثيق الأقوال من كتب المذهب نفسه.

هـ ـ استقصاء أدلة الأقوال، مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب عنها إن وجد.

و ـ الترجيح مع بيان السبب، وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت.

ز ـ إذا كان هناك مسألة أو مسائل مشابهة لما قبلها في التقعيد والاستدلال ألحقها بها بدون فاصل بينهما مع بيان حكمها ووجه إلحاقها بها إن لم يكن واضحاً. وإنما ألحقتها بها بدون فاصل تمييزاً له عن سائر المسائل والفروع وذلك رغبة في عدم التكرار والإطالة في المسائل المتشابهة.

٤ ـ الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصيلة في التحرير والتوثيق والتخريج والجمع.

٥ ـ التركيز على موضوع البحث، وتجنب الاستطراد.

٦ ـ العناية بضرب الأمثلة خاصة الواقعية.

٧ ـ تجنب ذكر الأقوال الشاذة.

٨ ـ الإحالة على المراجع بذكر اسمها كاملاً وأحياناً أذكره مختصراً.

٩ ـ العناية بدراسة ما جدَّ من القضايا مما له صلة واضحة بالبحث.

١٠ ـ ترقيم الآيات، وبيان سورها.

١١ ـ تخريج الأحاديث، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها ـ إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما ـ فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذ بتخريجها.

١٢ ـ تخريج الآثار من مصادرها الأصيلة، والحكم عليها.

١٣ ـ التعريف بالمصطلحات، وشرح الغريب.

١٤ ـ العناية بقواعد اللغة والإملاء، وعلامات الترقيم.

١٥ ـ تكون الخاتمة عبارة عن ملخص للرسالة يعطي فكرة واضحة عما تضمنته الرسالة من النتائج.

١٦ ـ ترجمة للأعلام غير المشهورين من غير المعاصرين.

١٧ ـ إتباع الرسالة بفهرس المراجع والمصادر، وفهرس الموضوعات[1].

خامساً: مفردات الخطة: وتشتمل على ما يلي:

النوازل في الحج:

تتكون الخطة من: مقدمة، وتمهيد، وستة فصول، وخاتمة.

المقدمة: تشمل بيان الموضوع وأهميته، وأسباب اختياره والهدف منه، والمخطط الذي سأسير عليه، والمنهج الذي أتبعه إن شاء الله.

التمهيد: ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف النوازل وبيان ضابطها.

المبحث الثاني: تعريف الحج لغة واصطلاحاً.

المبحث الثالث: أثر النوازل في تغيير الاجتهاد.

---

(١) تم الاكتفاء بهذه الفهارس عن فهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث، وفهرس الأعلام.

المسألة الأولى: إذا تجاوز الميقات ثم رجع إليه.

المسألة الثانية: من تجاوز الميقات وأحرم بعده ولم يرجع لأنه لا يحمل تصريحاً.

المبحث الثاني: نوازل الإحرام وتحته مطلبان:

المطلب الأول: فيما يفعله المحرم وتحته أربع مسائل:

المسألة الأولى: تمتع من قدم إلى مكة لعمل أو عمرة في أشهر الحج أو قبلها.

المسألة الثانية: من أحرم بالمخيط أو لبسه لعدم حمله تصريحاً.

المسألة الثالثة: تحلل من أحرم ثم منع من نسكه لعدم حمله تصريحاً.

المسألة الرابعة: وقت إحلال المحصر.

المطلب الثاني: نوازل محظورات الإحرام وتحته سبع مسائل:

المسألة الأولى: ما يعتبر محظوراً على المحرم من الطيب وما لا يعتبر.

المسألة الثانية: الصابون المطيب وما في حكمه من المنظفات.

المسألة الثالثة: تناول الطعام أو الشراب الذي وضع فيه الزعفران أو غيره من الطيب.

المسألة الرابعة: مس طيب الكعبة.

المسألة الخامسة: لباس العاملين في الحج كالجنود والأطباء.

المسألة السادسة: لبس الكمامات.

المسألة السابعة: شد الإحرام بالأزرة أو المشابك أو الخياط من أعلاه إلى أسفله وتحتها فرعان:

الفرع الأول: شد الإحرام بالأزرة أو المشابك أو الخياط من أعلاه إلى أسفله.

الفرع الثاني: لبس قطعة ثالثة مع الإحرام تستر العورة.

المسألة الثانية: من لم يستطع النزول من السيارة ليصلي وضاق عليه وقت العشاء.

المطلب الخامس: الانصراف من المزدلفة بعد نصف الليل خشية الزحام وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الانصراف من المزدلفة بعد نصف الليل خشية الزحام.

المسألة الثانية: الانصراف قبل نصف الليل.

المسألة الثالثة: انصراف غير المعذورين بعد نصف الليل لشدة الزحام.

المبحث الثالث: نوازل منى وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: البناء والتأجير في منى وتحته مسألتان:

المسألة الأولى: البناء في منى وامتلاك مبانيها. وتحتها فرعان:

الفرع الأول: البناء في منى وامتلاك مبانيها.

الفرع الثاني: البناء على سفوح جبال منى مما لا يتمكن الحجاج من استغلاله.

المسألة الثانية: تأجير الأراضي والخيام والمساكن بمنى.

المطلب الثاني: عدم المبيت في منى وتحته أربع مسائل:

المسألة الأولى: السكن في منى لمن لم يجد مكاناً إلا بالأجرة وتحتها ثلاثة فروع:

الفرع الأول: السكن في منى لمن لم يجد مكاناً إلا بالأجرة.

الفرع الثاني: ضابط قيمة المثل في هذه المسألة.

الفرع الثالث: من لم يجد في منى مكاناً إلا بأجرة أعلى من أجرة المثل بكثير.

المسألة الثانية: المبيت في الشوارع وعلى أرصفة منى وتحتها ثلاثة فروع:

الفرع الأول: المبيت في الشوارع وعلى أرصفة منى.
الفرع الثاني: استغلال الأماكن الفارغة مما تم تأجيره.
الفرع الثالث: من علم أن حملته أو رفقته لن يبيتوا بمنى.
المسألة الثالثة: مبيت من لم يجد مكاناً في منى وتحتها أربعة فروع:
الفرع الأول: مبيت من لم يجد مكاناً في منى.
الفرع الثاني: السكن في أطراف مكة مما هو خارج الحرم.
الفرع الثالث: من وجد مكاناً في مزدلفة أرخص من منى.
الفرع الرابع: مقدار المبيت الواجب في منى لمن يأتي من خارجها.
المسألة الرابعة: من ذهب للطواف أو نحوه ففاته أكثر الليل وتحتها فرعان:
الفرع الأول: من ذهب للطواف أو نحوه ففاته أكثر الليل.
الفرع الثاني: ترك المبيت بمنى للعاملين على مصالح الحجاج.
المطلب الثالث: نوازل الرمي وتحتها أربع مسائل:
المسألة الأولى: بداية الرمي وانتهاؤه وتحتها خمسة فروع:
الفرع الأول: بدء وقت رمي جمرة العقبة.
الفرع الثاني: رمي الجمار قبل الزوال.
الفرع الثالث: رمي الجمار ليلاً.
الفرع الرابع: تأخير رمي الجمار إلى آخر أيام التشريق.
الفرع الخامس: تفويج الحجاج لرمي الجمرات.
المسألة الثانية: الرمي بحجر قد رمي به.
المسألة الثالثة: كيفية الرمي وتحتها أربعة فروع:
الفرع الأول: الرمي من الأدوار العليا.
الفرع الثاني: رمي جمرة العقبة من الخلف.

المطلب الأول: الخروج من مكة بلا وداع.

المسألة الأولى: الخروج من مكة بلا وداع.

المسألة الثانية: تقديم طواف الوداع قبل حل النفر.

المسألة الثالثة: العجز عن الوداع.

المطلب الثاني: حد البقاء بعد الوداع.

الفصل السادس: نوازل شدة الزحام وتحته ستة مباحث:

المبحث الأول: الزحام غير المشروع وحكم التوسعة على الحجاج فيه.

المبحث الثاني: تكرار العمرة وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تكرار العمرة.

المطلب الثاني: تكرار العمرة يوم العيد وأيام التشريق.

المطلب الثالث: تكرار العمرة من مكة.

المبحث الثالث: تكرار الحج وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تكرار الحج.

المطلب الثاني: المفاضلة بين حج النافلة والتصدق بنفقته.

المطلب الثالث: المفاضلة بين تكرار الحج والتصدق بنفقته في الزمان الحاضر.

المبحث الرابع: من نوى التعجل وغربت عليه الشمس ولم يرم لشدة الزحام.

المبحث الخامس: الحج السريع.

المبحث السادس: اتخاذ المشاعر أماكن للتنزه والمؤانسة والزيارة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

أهم الفهارس وهي:

- فهرس المراجع والمصادر.
- فهرس الموضوعات.

هذا وأحمد الله حمداً يليق بجلال وجهه، وعظيم سلطانه؛ على وافر نعمه، وسابغ كرمه. فهو أهل الحمد والثناء؛ الذي لا ينقضي.

ثم أتقدم بالشكر الجزيل والعرفان والامتنان لشيخنا الأستاذ الدكتور صالح بن عثمان الهليل، الذي تكرم بالإشراف على هذا البحث؛ باذلاً لي وقته الثمين، ونصحه الأمين، وتوجيهه المبين، فكان أثره عليّ وعلى بحثي واضحاً جلياً، مع حرصٍ منه ومتابعة؛ فجزاه الله خير الجزاء.

وأتقدم بالشكر لهذه الجامعة الغراء الزهراء؛ على ما منحتني من عناية ورعاية؛ ممثلة بكلية الشريعة، وأقسامها العلمية، وأساتذتها الكرام؛ فلهم مني جميعاً جزيل الشكر والعرفان بالفضل والإحسان، والدعاء بالعفو والغفران.

وختاماً لا يسعني في هذا المقام إلا أن أقول كما قال الإمام ابن القيم ـ وأنا أحق منه فيما قال ـ: «فيا أيها القارئ له، والناظر فيه، هذه بضاعة صاحبها المزجاة، مسوقة إليك، وهذا فهمه وعقله معروض عليك، لك غُنمه، وعلى مؤلفه غُرمه، ولك ثمرته، وعليه عائدته، فإن عدم منك حمداً وشكراً، فلا يعدم منك عذراً. . . .إلى قوله: والله المسئول أن يجعله لوجهه خالصاً، وينفع به مؤلفه، وقارئه، وكاتبه في الدنيا والآخرة، إنه سميع الدعاء وأهل الرجاء، وهو حسبنا ونعم الوكيل»[(١)]

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتبه: علي بن ناصر الشلعان

(١) طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن قيم الجوزية ص٧، ٨.

التمهيد

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف النوازل وبيان ضابطها.

المبحث الثاني: تعريف الحج في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثالث: أثر النوازل في تغير الاجتهاد.





المبحث الأول

تعريف النوازل وبيان ضابطها

تعريف النوازل في اللُّغة:

النّوازل: جمع نازلة، والنّازلةُ: هي كما قال ابن فارس[(١)]: «النُّون والزّاي واللام، كلمة صحيحة تدلُّ على هبوط الشيء ووقوعه». اهـ. وهي في الأصل انحطاط من علو[(٢)].

والنازلة: كما ذكر أهل اللغة: هي الشّديدة من شدائد الدّهر تنزل بالنّاس، ومن المجاز: أصابَتْهُ نازلةٌ من نوازل الدهر؛ أيْ: شديدة من شدائده، وجمعها: النّوازل والنّازلات[(٣)].

ويعبِّرون عن النُّزول بالحلول، ونزل به الأمرُ؛ أيْ: حلَّ به، قال الشّاعر:

أَعْزِزْ عليَّ بأنْ تكونَ عليلاً ... أو أنْ يكونَ بِكَ السّقامُ نزيلا[(٤)]

---

(١) ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي اللغوي، كان إماماً في علوم شتى، وخصوصاً اللغة فإنه أتقنها، وألف كتابه المجمل فيها، وكان رأساً في الأدب، بصيراً بفقه مالك، مناظراً متكلماً على طريقة أهل الحق، ومذهبه في النحو على طريقة الكوفيين، جمع إتقان العلم إلى ظرف أهل الكتابة والشعر، مات سنة ٣٩٠هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/ ١٠٤، وفيات الأعيان لابن خلكان ١/ ١١٩.

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس ٥/ ٤١٧.

(٣) ينظر: العين للخليل بن أحمد ٧/ ٣٦٧، وأساس البلاغة للزمخشري ١/ ٦٢٨، والمعجم الوسيط ٢/ ٩١٥.

(٤) أنشده ثعلب، وينظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده ٩/ ٤٧، ولسان العرب لابن منظور ١١/ ٦٥٦، وتاج العروس للزبيدي ٢٠/ ٤٧٨.

ويُعبّرون عن الحجّ بالنُّزول، ونزل إذا حجَّ، ونزل الحجّاجُ: أَتَوا منى، قال الشّاعر:

أنـازلـةٌ أسـمـاءُ أمْ غـيـرُ نـازلـة أبِيني لنا يا اسمُ ما أنتِ فاعلة[1]

ويُعبّرون بالتّنزيل عن ترتيب الشيء ووضعه في منزله، قال تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [السجدة: ٢].

والنّزيل: هو الضيف، ويُقال: نزيلُ القوم: أعظمهم حقوقاً.

والنُّزُل والنُّزْل: ما هُيِّئَ للضّيف إذا نزل عليه، وكُنّا في نِزالة فلان؛ أيْ: ضيافته، والنُّزل والنّزل بالتحريك: ريعُ ما يُزْرَعُ؛ أي: زكاؤُه وبركتُه، وأرضٌ نَزْلة؛ أيْ: زكيّةُ الزّرعِ والكَلأ.

والنُّزل: المكان الصّلب السّريع السّيل، وأرض نزلة: تسيل من أدنى مطر، ومكان نزل: سريع السيل[2].

وأقرب هذه المعاني للمعنى الاصطلاحيّ هو المعنى الأوّل: وهو هبوط الشّيء ووقوعه، أو الأمر الشّديد ينزلُ بالنّاس.

والثّاني: وهو الحلول.

تعريف النّوازل اصطلاحاً:

للحنفيّة في لفظ النّوازل اصطلاحٌ خاصٌّ؛ وهو يُطلق عند متأخّريهم على الفتاوى والواقعات؛ وهي مسائل استنبطَ حُكْمَها المُتَأَخِّرُون في مسائلَ لم يجدوا فيها روايةً عن مُتقدّمي علماء المذهب، وتُسَمّى بواقعاتِ المُفتين، وجعلوها في الطّبقة الثّالثة من طبقات كتبهم الثّلاث[3].

---

(١) من قول عامر بن الطفيل، ينظر: مقاييس اللغة ٥/ ٤١٧، ومعجم ما استعجم للبكري ١/ ٢٧٤.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة لابن فارس ٥/ ٤١٧، وأساس البلاغة للزمخشري ١/ ٦٢٨، ولسان العرب لابن منظور ١١/ ٦٥٩، وتاج العروس للزبيدي ٣/ ٤٨٤.

(٣) ينظر: عقود ورسم المفتي من مجموعة رسائل ابن عابدين ١/ ١٧، وسبل الاستفادة من النوازل للشيخ خليل الميس مجلة مجمع الفقه الإسلامي ١١/ ٢/ ٤٦٣ ومن كتبهم في ذلك النوازل لأبي الليث السمرقندي، ومجموع النوازل والواقعات للناطقي.

كما أنّ للأندلسيّين والمغاربة من المالكية اصطلاحاً خاصّاً في لفظ النّوازل يُطلقونه على مسائلَ وقضايا دينيّةٍ ودُنيويّةٍ تحدُثُ للمسلم، ويريد أنْ يعرفَ حكم الله فيها[(١)].

وهي أيضاً القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاءُ طبقاً للفقه الإسلاميّ، وهي بهذا الاصطلاح بمعنى الأقضية والفتاوى.

وبالإضافة إلى ما ذُكر لا يخفى الإطلاقُ الاصطلاحيُّ الذي يُطلقُهُ كثيرٌ من الفقهاء على النّوازل بمعنى الشّدائد التي تصيب المسلمين من الحروب والأمر والبلاء العام[(٢)]، وهذا المعنى امتداد للمعنى اللُّغوي السّابق ذكرُه، وهو ما يُذكر في باب القنوت في النّوازل.

أمّا الإطلاقُ الاصطلاحيُّ للنّوازلِ المقصودُ في هذا البحث فقد اختلفت عبارات الفقهاء والمؤلّفين في تعريفه، ولعلّ من أبرزها:

تعريفها بأنّها الوقائع والمسائل المستجدّة والحادثة والمشهورة بين النّاس بلسان العصر باسم: النّظريات والظّواهر[(٣)].

وهناك مَنْ عرّفها بأنّها المسائلُ والمستجدّات الطّارئة على المجتمع بسبب توسُّعِ الأعمال وتعقُّد المعاملات، والتي لا يوجد نصٌّ تشريعيٌّ مباشر أو اجتهاد فقهيٌّ سابق ينطبق عليها[(٤)].

---

(١) ينظر: نظرات في النوازل الفقهية د. محمد صبحي ص١٢، والنوازل الفقهية في العمل القضائي المغربي د. عبد اللطيف هداية الله ٣٢١، وللمالكية كتب كثيرة تحمل هذا العنوان مثل المفيد للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام لأبي الوليد القرطبي، ونوازل المهدي الوزاني، والمعيار المعرب للونشريسي وغيرها كثير. ينظر: بحث سبل الاستفادة من النوازل (الفتاوى) للشيخ خليل محيي الدين، مجلة المجمع ١١/ ٢/ ٤٨٤، النوازل للجيزاني ١/ ٢٠.

(٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام ١/ ٤٣٢، والمجموع ٤/ ١٨٤، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٢٢/ ٣٧٣.

(٣) فقه النوازل للشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد ص٨.

(٤) بحث سبل الاستفادة من النوازل (الفتاوى) د. وهبة الزحيلي مجلة مجمع الفقه الإسلامي ١١/ ٢/ ٣٦٢.

وعُرِّفَتْ بأنّها: الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نصٌّ أو اجتهاد[١].

ولعلَّ التّعريف الأقرب:

النّوازلُ هي: «**ما استدعى حكماً شرعياً من الوقائع المستجدّة**».

وشرح هذا التّعريف:

ما استدعى حكماً شرعياً: وهذا يعني أن تكون الحاجة إلى الحكم الشّرعيّ فيها مُلِحّةً، ويخرج بهذا القيد الوقائع والحوادث التي لا تستدعي حكماً شرعياً كالأمراض غير المعهودة، والكوارث مثل الزّلازل والبراكين فلا تعتبر نوازل؛ إلّا إذا تعلّق بها حكم شرعيٌّ مثل الأحكام الشّرعية المترتّبة على مرض الإيدز مثلاً.

من الوقائع: الوقائع كلُّ ما يقع للنّاس من قضايا ومسائلَ تحتاج إلى بيان حكم الشّرع فيها، من أيِّ باب من أبواب الفقه، أو القضايا الاجتماعيّة، أو الاجتهاديّة وغيرها، ويخرج بهذا القيد المسائل الافتراضيّة المُقَدَّرَةُ؛ سواء كانت مستحيلة أو بعيدة الوقوع.

المُسْتَجِدّة: المقصود عدم وقوع المسألة من قَبْلُ على هذه الصّفة، والمُراد بذلك عدم تكررها، ويخرج بهذا القيد الوقائع القديمة التي حصلت بنفس صورتها[٢]؛ لأن مرادنا في البحث هو النّوازل المُعاصرة، ويدخل تحت هذا القيد:

١ ـ مسائلُ تقع لأوّل مرّة، ولذا لم توجد في كتب الفقهاء السّابقين.

٢ ـ مسائلُ تكلّمَ عنها الفقهاء السابقون، ولكنْ طرأ عليها ما يستدعي إعادة النظر والاجتهاد فيها؛ إمّا لأنّه يشترك فيها أكثر من صورة من الصّور القديمة، أو لأنّها تغيّرت الظروف والأحوال التي ترتّبَ عليها تغيُّرُ موجبِ الحُكم السّابق، ولا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الفتوى بتغيُّر الأزمان، وسيأتي مزيدٌ من التّوضيح له إن شاء الله في مبحث قادم.

---

(١) ينظر: منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة د. مسفر القحطاني ص٩٠.

(٢) ينظر: فقه النوازل د. محمد بن حسين الجيزاني ٢١/١.

ولعلّه بذلك يتبيّنُ لنا الرّبط بين المعنى اللُّغويّ والاصطلاحيّ للنّازلة؛ فالمعنى اللُّغويّ ممّا يدلُّ عليه الشّدّةُ، وكذلك المعنى الاصطلاحيّ حيث يعاني الفقيه في استخراج الحكم لهذه النّازلة؛ ولذا كان السّلف رضوان الله عليهم يتدافعون الفتوى ويسألون: أنزلت أم لا؟

وكذلك لمعنى الحلول، فهي تحلّ بالفرد أو المجتمع ويجهل حكمها.





المبحث الثّاني

تعريف الحجّ في اللُّغة والاصطلاح

تعريف الحجّ في اللُّغة:

قال ابن فارس في مقاييسه: «الحاء والجيم أصول ـ منها ـ: القصد، وكلُّ قصد حج»(١)، قال الشّاعر:

وأشهدُ منْ عوفٍ حلولاً كثيرةً ... يحجُّون سِبَّ الزّبرقان المُزعفرا

أيْ: يقصدونه، ثم اختصّ بهذا القصد إلى البيت الحرام للنُّسك.

والحجيج والحاجُّ، ويُقال لهم: الحجّ، والأصل الآخر للكلمة: الحَجَّة، وهي السَّنَةُ، ويمكن أن يجتمع مع الأصل الأوّل؛ لأنّ الحجّ في السّنة لا يكون إلّا مرّة واحدة، فكان العام يُسمّى بما فيه من الحجّ حجّة(٢).

وفي تهذيب اللُّغة: نقول: حجَّ يحجُّ حجّاً، والحجُّ: قضاء نسك سنة واحدة، ويُقال: بكسر الحاء؛ أي: الحِجّ والحِجّة، وقرئ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] بالكسر والفتح أكثر(٣)، وقال أبو إسحاق الزّجّاج(٤) في

---

(١) مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٢٩.

(٢) البيت للمخبل السعدي والحلول الأحياء المجتمعة، والسِّب: العمامة، والزبرقان هو البدر وهو لقب حصين بن بدر، ينظر: ديوان المخبل السعدي ص٢٩٤، مقاييس اللغة ٢/ ٢٩، والمحكم لابن سيده ٢/ ٤٨١، ولسان العرب لابن منظور ٢/ ٢٢٦.

(٣) قرأ بالكسر حمزة والكسائي وحفص وقرأ بالفتح الباقون، وهما لغتان الفتح لأهل الحجاز وبني أسد، والكسر لغة أهل نجد، ينظر: حجة القراءات لابن زنجلة ١/ ١٧٠.

(٤) أبو إسحاق الزجاج: إبراهيم بن السري بن سهل؛ أبو إسحاق الزجاج النحوي، كان من أهل الدين والفضل، عالماً بالنحو واللغة، حسن الاعتقاد، جميل المذهب وله مصنفات حسان في الأدب منها؛ معاني القرآن، والاشتقاق، توفي سنة ٣١١هـ. ينظر: الوافي بالوفيات للصفدي ٥/ ٢٢٩، والأعلام للزركلي ١/ ٤٠.

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾: «يُقْرَأُ بفتح الحاء وكسرها والفتح الأصل، تقول: حَجَجْتُ البيتَ أَحُجُّهُ حَجّاً إذا قصدْتَهُ، والحجُّ اسم العمل»[(١)].

وقيل: الحجُّ الزيارة والإتيان، وإنّما سُمِّيَ حاجّاً بزيارته بيتَ الله، يُقال: حججت فلاناً واعتمرته؛ أي: قصدته، وقيل: حججْتُ فلاناً إذا أتيتُهُ مرّة بعد مرّة، فقيل: حجَّ البيتَ لأنّ النّاس يأتونه كلّ سنة المرّة بعد المرّة.

والحُجّةُ الوجه الذي يكون به الظَّفَرُ عند الخصومة، جمعها: حُجَجٌ، وسُمِّيَتْ حُجّة لأنّها تُقْصَدُ، وكذا سُمّيَتْ محجّة الطّريق لأنّها هي المقصد والمسلك[(٢)].

وسُمّيَ الحَجُّ نسكاً، والنُّسُكُ: اسم لكل عبادة وتقرُّبٍ لله تعالى، ومناسك الحجّ عبادتُهُ، وهو من الخاصّ الذي صار عاماً[(٣)].

تعريف الحجّ اصطلاحاً:

من الحنفيّة عُرّفَ الحجُّ بأنّه: قصد مخصوص إلى مكان مخصوص على وجه التّعظيم في أوان مخصوص[(٤)].

ومن المالكيّة مَنْ عَرَّفَهُ: بأنّه عبادة يلزمها الوقوفُ بعرفةَ ليلة عشر ذي الحجّة، وطوافُ ذي طُهْرٍ أخص بالبيت عن يساره سبعاً بعد فجر يوم النّحر، والسّعيُ بين الصّفا والمروة ومنها إليها سبعاً بعد طواف كذلك، لا تقيد وقته بإحرام في الحجّ[(٥)].

ومن الشّافعيّة مَنْ عَرَّفَهُ: بأنّه قصد الكعبة للنُّسك الآتي بيانه، وفسّره بعضهم بالأفعال الآتية في باب الحجّ من إحرام ووقوف وطواف وسعي

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري ٣/ ٥٠، ولسان العرب ٢/ ٢٢٧، وتاج العروس للزبيدي ٥/ ٤٦٧.
(٢) ينظر: المحكم لابن سيده ٢/ ٤٨١، ولسان العرب ٢/ ٢٢٨.
(٣) ينظر: جمهرة اللغة لابن دريد ٢/ ٨٥٧، ولسان العرب ١/ ٤٩٩.
(٤) ينظر: البناية للعيني ٤/ ٣.
(٥) ينظر: شرح حدود ابن عرفة للرصاع المالكي ص١٣٧.

وحلق[١].

وعرّفَهُ بعضُ الحنابلة بأنّه زيارة البيت على وجه مخصوص[٢].

ولعلَّ التّعاريف السّابقة ينقصها بعض القيود، وتكمل في هذا التعريف، وهو **التعريف المختار للحجِّ وهو: «قَصْدُ مكّةَ والمشاعرِ تَعَبُّداً لله لأداءِ المناسك على وجه مخصوص»**.

قصد مكّة والمشاعر: يخرج به قصد مكّة فحسب لأداء العمرة مثلاً؛ لأنّ المشاعر لا تقصد إلّا في حال الحجّ كعرفة ومنى ومزدلفة ونحوها.

تعبُّداً لله: والمقصود بذلك إخراج كل قصد ليس لله خالصاً، وإخراج ما كان من قصد مكّة للتّجارة ونحوها.

لأداء المناسك: يخرج به قصدها لعمل أو تجارة بدون أداء المناسك.

على وجه مخصوص: ويُقْصَدُ به أداء المناسك على الكيفيّة الواردة في سُنّة الرسول ﷺ، والتي أكّدها بقوله ﷺ: «**لتأخذوا مناسككم**»[٣]، كما يقصد به الزمن المخصوص؛ لأنّ عمل الحجّ مرتبط بوقت لا يتقدَّمُ ولا يتأخَّرُ[٤].



---

(١) ينظر: أسنى المطالب ١/ ٤٤٣، ومغني المحتاج للشربيني ١/ ٤٥٩، وفتح الوهاب ١/ ٢٣٣.

(٢) ينظر: الفروع لابن مفلح ٥/ ٢٠١.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه بلفظ: «**لتأخذوا مناسككم**» ٢/ ٩٤٣ (١٢٩٧) كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً، وأخرجه النسائي بسند صحيح بلفظ: «**خذوا مناسككم**» ٥/ ٢٧٠ (٣٠٦٢) كتاب الحج، باب الركوب إلى الجمار. وصححه بلفظه الأخير الألباني. ينظر: إرواء الغليل للألباني ٤/ ٢٧١.

(٤) ينظر: الشرح الممتع ٧/ ٧.



المبحث الثّالث

أثر النّوازل في تغيُّـر الاجتهاد

ليس قصدي في هذا المبحث دارسةٌ استقرائيّة لأثر النّوازل في تغيُّر الاجتهاد، ولا حتّى دراسة طريقة الحكم في النّازلة أو الكلام على تقسيم النّوازل وتنوّعها؛ فذلك محلُّه الكتبُ التي اعتنت بتأصيل دراسة النّوازل ومناهج استنباط أحكامها[1]، وهذا البحث خاصّ بدراسة نوازل الحجّ فحسب.

وقد ذكرت سابقاً النّوازل التي تدخل في هذا البحث وأنّها على نوعَيْن:

الأول: نوازل ومسائل تقع لأوّل مرّة في هذا العصر، وتمسّ حاجة النّاس لمعرفة الحكم الشّرعيّ فيها، ومن أمثلتها في هذا البحث حكم تحديد نسب الحُجّاج من كل دولة، واشتراط تصريح الحجّ لِمَنْ أراده، والطّواف على السّيْرِ الكهرَبائيّ لغير العاجز، والسّعي في الأدوار العليا ونحو ذلك.

الثّاني: مسائل تكلّم عنها الفقهاء السّابقون، ولكن طرأ عليها ما يستدعي إعادة النظر والاجتهاد فيها نظراً لتغيُّر الظُّروف والأحوال التي ترتّب عليها تغيُّرُ موجبِ الحكم السّابق، وهذا النوع هو الذي سأتحدث عنه في هذا المبحث فأقول وبالله التوفيق:

تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد أمر

---

(١) من المؤلفات المفردة في دراسة تأصيل النوازل كتاب: منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة د. مسفر القحطاني، وممن اعتنى بدراسة النوازل دراسة تأصيلية بحوث متعددة في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد ١١/المجلد ٢، وكذلك بحث الشيخ باسم القرافي بعنوان نوازل الطهارة عني بتأصيل دراسة النوازل من ص١٧ إلى ص١٩١.

مستقر، وقد نص غير واحد من أهل العلم على أهميته وخطره، قال ابن القيم بعد أن ترجم بما ذكر سابقاً: «هذا فصل عظيم النفع جداً، أوقع بسبب الجهل فيه غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكلف ما لا سبيل إليه؛ ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به...»[١] إلخ.

ولا بد للكلام عن أثر النّوازل في تغيُّر الاجتهاد من الكلام على ثلاثة محاور رئيسة:

المحور الأوّل: ثبات الأحكام المبنيّة على النُّصوص الشّرعيّة:

والأدلّة على ثبات الأحكام كثيرة:

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣]؛ فالدّين قد كَمُلَ والتّغيير فيما كمل نقص، وما لم يكن على زمن النبي ﷺ ديناً فلن يكن اليوم ديناً، والقول بجواز تغيُّر الحكم الشّرعي يلزم منه عدم التّصديق بأنّ الله أكمل الدين.

ومن الأدلّة قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًاۚ﴾ [الأنعام: ١١٥] أي: صدقاً في الأخبار، وعدلاً في الأوامر والنّواهي والحكم الشّرعي، والعدل يتغيّر إلى الظُّلم والجور.

ومن الأدلّة قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾﴾ [الإسراء: ٧٣]، فبيّن أنّ تغيير الحكم الشّرعي من الافتراء على الله، وهو مُحَرَّمٌ بلا شكّ، والآيات في ذلك كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨] وغيرها من الآيات.

ومن الأحاديث قوله ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو**

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ١٤.

ردّ»[١]، وقوله ﷺ: «**عليكم بسُنّتي وسنة الخلفاء الرّاشدين المهديّين، عَضُّوا عليها بالنّواجذ**»[٢]، وقوله ﷺ: «**تركت فيكم ما لن تضلُّوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله...**»[٣].

ومن النّظر: أنّ السّلف مجمعون على دوام التّكليف إلى يوم القيامة، ولا يتحقّق ذلك إلا بثبوت الشّريعة، وحفظها من التّبديل والتّغيير، ولو تبدّلت لانقطع التكليف بها.

ومن النظر أيضاً: أن الشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، ولو لم تكن ثابتة لأدى إلى تغيُّرها وتبديلها وانقلابها من كونها مشروعة للمصالح إلى الضّدّ من ذلك وهو خلاف الدّليل.

ومن النّظر أيضاً: أن القول بتغيُّر الأحكام الشّرعية المبنيّة على النُّصوص بتغيُّر الزّمانِ هو في حقيقته نسخ للحكم الشّرعيّ، والنّسخ لا يكون إلّا من الله أو من رسوله ﷺ، وهذا يعني أنه انقطع بموت النبي ﷺ[٤]، والأدلة على ثبات الأحكام الشّرعية لا تحصى عدداً، ولا يحاط بها حصراً، قال الإمام الشاطبي[٥]: «فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً ولا تخصيصاً لعمومها،

---

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٩٥٩ (٢٥٥٠) كتاب الصلح، باب إذا اصطلحا على صلح، ومسلم ٣/ ١٣٤٣ (١٧١٨) كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور.

(٢) أخرجه الترمذي ٥/ ٤٤ (٢٦٧٦) كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة وقال: حسن صحيح، وابن ماجه ١/ ١٥ (٤٢) المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء، وأحمد ٤/ ١٢٦، والدارمي ١/ ٥٧، وابن حبان في صحيحة ١/ ١٧٩، والحاكم في المستدرك ١/ ١٧٩.

(٣) أخرجه مسلم ٢/ ٨٩٠ (١٢١٨) كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ.

(٤) ينظر: فيما سبق الثبات والشمول في الشريعة د. عابد السفياني ص٥٣٣، ومنهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة د. مسفر القحطاني ص٣٠، وبحث ثبات الأحكام وضوابط تغير الفتوى محمد شاكر الشريف/ منشور على موقع صيد الفوائد.

(٥) الإمام الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي أصولي حافظ كان من أئمة المالكية له اليد الطولى في التدقيق، من كتبه الموافقات، والاعتصام توفي ٧٩٠هـ. ينظر: معجم المؤلفين ١/ ٧٧، والأعلام ١/ ٧٥.

ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها؛ لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما ثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبداً شرط...»[١]، ولعلّ مَنْ نظر في ثبات أحكام الشّريعة يخلص إلى:

١ - أنّ أمور العقيدة ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل.

٢ - أنّ أركان الإسلام وما عُلِمَ من الدّين بالضّرورة لا يتبدّل ولا يتغيّر، بل هو ثابت كما ورد.

٣ - أنّ الأحكام الأساسيّة الثّابتة بالقرآن والسُّنة، والتي أسّسَتْها الشّريعة ونصّتْ عليها؛ كحرمة الظُّلم والزّنا والرّبا وشرب الخمر ووجوب التّراضي في العقد ونحوها؛ لا تتبدّل بتبدُّل الزّمان، بل تلك أصولٌ لإصلاح كلّ زمان، ووسائلها هي التي تتغيّر فقط.

٤ - جميع الأحكام التّعبُّديّة التي لا مجال للرّأي فيها ولا للاجتهاد لا تقبل التّبديل والتّغير بتغيُّر الزّمان أو المكان أو البلاد[٢].

قال ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنّ الأحكام نوعان: نوع لا يتغيّر عن حالة واحدة لا بحسب الأزمنة والأمكنة ولا اجتهاد الأئمّة؛ كوجوب الواجبات، وتحريم المحرّمات، والحدود المقدّرة على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرّق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه، والنّوع الثّاني: ما يتغيّرُ بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتِها، فإنّ الشارع يُنَوّعُ فيها بحسب المصلحة»[٣]، فجعل التّعزيراتِ مثالَ المُتغيّر لأنّ الشّرع لم ينصَّ على مقدارها.

ولا شكَّ أنّ ثباتَ الأحكامِ بمثابة ضمانة لاستقرار أحوال الأُمّة، واستتباب أمنها، ومنع الظُّلم عنها.

---

(١) الموافقات للشاطبي ١/ ٧٩.
(٢) ينظر: القواعد الفقهية على المذهب الحنفية والشافعية د. محمد الزحيلي ص٣١٩.
(٣) إغاثة اللهفان لابن القيم ١/ ٣٣٠ - ٣٣١.

ولما يحصل من المفاسد العظيمة بالقول بتغيير الحكم الشّرعي بتغيُّر الزّمان، ومن تلك المفاسد: القول بقصور الشّريعة، وعدم صلاحيّة أحكامها لعموم الزّمان والمكان، وعدم استقرار أحوال الأُمّة، وزوال الأمن، وشيوع الظُّلم، واتّخاذ الأولياء المشرعين للحكم الجديد من دون الله، والقول بأن الظّروف والأحوال وما شاكل ذلك قد تتغيّر؛ وبالتالي فإنّ الأحكام يصحُّ أو يجب أن تتغيّر، فهذا إما جهل وإما تلبيس، فإن الحكم الشّرعيّ هو خطاب الشّارع المُتعلّق بالفعل، وهذه الأحوال أو الظُّروف إنْ كانت مُؤثّرة في الفعل، أو لها علاقة به، أو ممّا دلَّ الشّرع على أنّها مناط الحكم، أو ممّا يتغيّر بها مناط الحكم، فإنّ الحكم الذي يتعلّق بها هو حكم آخر؛ أيْ: أنّ حكمها أصلاً هو حكم آخر، وهذا ليس تغيُّراً للحكم الأوّل، فإنّ الحكم الأوّل حكم ثابت لا يتغيّر بزمان أو مكان.

فعلى سبيل المثال: الميتة والدّم ولحم الخنزير حرام في كل زمان ومكان بلا خلاف، فإذا صار في الواقع حالة اضطرار يُباح معها تناول شيء من هذه المحرمات؛ فهذا عارض يصير معه تناول هذا المحرم في الأصل مباحاً في هذه الحالة بدليل شرعيّ، وهذا ليس تغيُّراً؛ بل إنّ الحكمين ثابتان مستمران إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فحرمة الميتة والدّم ولحم الخنزير في الأحوال العاديّة حرمة ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل، وإباحة هذه الأشياء في حالة الاضطرار إباحة ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل، وهكذا سائر الأحكام(١).

المحور الثّاني: ضوابط تغيُّر الفتوى بالنّوازل:

قبل البدء في هذه الضوابط، لا بد أن نفرّق بين الحكم الشّرعيّ والفتوى، ونبيّن ما بينهما من افتراق واتّفاق، فالحكم الشّرعيّ عبارة عن

---

(١) ينظر: الثبات والشمول د. عابد السفياني ١١٠، وبحث ثبات الأحكام وضوابط تغير الفتوى محمد شاكر الشريف/ منشور على موقع صيد الفوائد، ومقال بعنوان تحريف الإسلام بحجة تغير الأحكام بتغير الزمان محمود عبد الكريم حسن منشور في مجلة الوعي على الإنترنت العدد ٢١١.

حكم الله تعالى المُتعلّق بأفعال المُكلّفين[١]، فإذا تغيّر فعل المُكلّفين تغيّر الحكم، وإلّا فالفعل الواحد حكمه ثابت، وأمّا الفتوى فهي ذكر الحكم المسؤول عنه للسّائل، والإفتاء بيان حكم[٢] الواقع المسؤول عنه، فالغالب أنّ الحكم الشّرعيّ هو الحكم المُتعلّق بأفعال العباد على وجه العموم من غير التفات إلى واقع مُعيّن يرتبط به الحكم؛ كالقول بوجوب الصّلاة حكم شرعيّ، وحرمة شرب الخمر حكم شرعي وهكذا، والغالب أنّ الفتوى هي ما كانت مرتبطة بواقع ما، فالفتوى تطبيق الحكم الشّرعيّ على الواقع، وقد يأتي في بعض الأحيان أحدهما بمعنى الآخر فهما مرتبطان، ولذا قال ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا يمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقّ إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والإمارة والعلامات حتّى يحيط بها علماً، والنّوع الثّاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع ثم يطبّق أحدهما على الآخر»[٣].

أمّا الكلام على ضوابط تغيُّر الفتوى بتغيُّر النّازلة:

أولاً: اختلاف العوائد والأعراف:

والعرف هو: ما استقرّ في النُّفوس من جهة العقول، وتلقّته الطّباع السّليمة بالقَبول.

من الأمور التي نصَّ كثير من أهل العلم على أن الفتوى تتغيّر بتغيُّرها العوائد والأعراف التي تنبني عليها الفتوى النّازلة الجديدة، وبعض أهل العلم يعبّر عن هذا بقولهم: «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيُّر الزمان»، وهذه القاعدة إحدى القواعد المتفرّعة عن قاعدة: (العادة محكمة)[٤].

---

(١) ينظر: المحصول للرازي ١/١٠٧، والأحكام للآمدي ١/١٣٥، والمدخل لابن بدران ص١٤٦.

(٢) ينظر: التعاريف للمناوي ص٥٥٠. (٣) إعلام الموقعين لابن القيم ١/٨٧.

(٤) ينظر: مجلة الأحكام العدلية مادة ٣٩ ص٢٠، وشرحها لعلي حيدر، درر الحكام ١/ ٤٧.

وكلمة الأحكام الواردة في القاعدة خصّها كثير من أهل العلم بالأحكام المبنيّة على العرف والعادة، فهذه التي تتغيّر بتغيُّر الزّمان والمكان والحال؛ لأنّه بتغيُّر الزّمان تتغيّر احتياجات النّاس. وبناء على هذا التّغيُّر يتبدّل العُرف والعادة، وبتبدُّلها تتغيّر الأحكام المبنيّة عليها بخلاف الأحكام المبنيّة على النّصوص الشّرعيّة فهي لا تتغيّر كما أسلفنا.

ولا شكَّ أنّ تغيُّر العُرف والعادة إلى عرف مُعْتَبَرٍ؛ ـ والعرف المُعتبر ما لم يصادم نصّاً ثابتاً أو إجماعاً يقينيّاً، ولم يكن من ورائه ضرر خالص أو راجح، وكان العرف مطّرداً أو غالباً، وكان قائماً عند إنشاء الحكم الذي يقوم عليه[1] ـ.

فإذا توفّرت في العرف الجديد هذه الأمور حقّ للمجتهد النّظر في بناء حكم النّازلة على هذا العرف من جديد، فالنّازلة الجديدة لها صورة المسألة السّابقة؛ ولكنّ العرف والعادة اختلفا وتغيرا؛ ولذا وجب النّظر في النّازلة من جديد لنعطي حكماً يوافق هذا التّغيُّر، وليس معنى ذلك أنّ الحكم الأوّل يتغيّر، وإنّما المعنى أنّنا نجتهد في حكم آخر يوافق العرف الجديد.

ومن الأمثلة التي ضربها أهلُ العلم على هذا: ما يخرج في صدقة الفطر، فإنّ الحديث نصَّ على أصناف مُعيّنة رأى أهلُ العلم أنّها غالب قوت النّاس في ذاك الزّمان، ولذا يجوز في كلّ زمان إخراج ما غلب على قوت البلد من أرز أو ذرة أو غيرها، فالحكم الشّرعيّ ثابت، وهو إخراج ما غلب من قوت البلد، ولكنّ الفتوى بالنّسبة للزّمان والمكان تتغيّر إذا تغيّر القوت، ولو بقي القوت أو العرف واحداً لثبتت الفتوى كما ثبت الحكم، ومن ذلك أيضاً إخراج الصّاع في المصرَّاة من غالب قوت البلد، ومنه إطلاق الثّمن في

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٩٠، وشرح المجلة درر الحكام لعلي حيدر ١/ ٤٧، وشرحها لسليم رستم ١/٣٦، ونشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف لابن عابدين ٢/ ١١٢. وضوابط الفتوى في ضوء الكتاب والسنة ومنهج السلف الصالح د. عبد الوهاب الديلمي مجلة مجمع الفقه الإسلامي ١١/ ٢/ ٣٤٢.

المعاملات يحمل على غالب النقود[١]، ولعلّ من الأمثلة في بحثنا على تغيُّر الحكم بتغيُّر العرف ما يعتبر طِيباً لا يجوز للمُحرم مسُّه، وما لا يُعتبر طيباً فيجوز للمُحرم مسُّه[٢].

قال الإمام القرافي[٣] رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيُّر تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدّين، بل كلّ ما هو في الشّريعة يتبع العوائد يتغيّر بتغيُّر الحكم فيه عند تغيُّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المُتجدّدة»[٤].

وقوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «ينبغي للمُفتي إذا ورد عليه مستفتٍ لا يعلم أنّه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا لا يفتيه بما عادته يفتي به؛ حتّى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد... إلى قوله: وهذا أمر متعيّن واجب لا يختلف فيه العلماء، وأن العادتين متى كانتا في بلدين ليسا سواء أنّ حكمهما ليس سواء»[٥].

ثانياً: انعدام سبب الحكم أو تخلّف شرطه أو حصول مانعه:

ولا شك أنّ الحكم مترتّب على وجود سببه، وحصول شرطه، وانعدام مانعه؛ فإذا زال شيء من ذلك في نازلة جديدة تغيّرت الفتوى مع أن النّاظر إلى الواقعتين قد يراهما مسألتين متشابهتين لهما حكمان مختلفان، والحقيقة اختلافهما، ولو كانتا متماثلتين تماماً لكان اختلاف الحكم في الثانية نسخاً للأولى، والنّسخ قد انقطع، ولكن لمّا كان سبب اختلاف الحكم هو اختلاف

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٨٧. (٢) ينظر: هذا البحث ص١٩٧.

(٣) القرافي: أحمد بن إدريس المشهور بالقرافي المصري شهاب الدين الصنهاجي الأصل، كان إماماً في أصول الفقه وأصول الدين، عالماً بالتفسير وبعلوم أخرى، صنف في أصول الفقه الكتب المفيدة كالفروق، وله الذخيرة في الفقه، ودفن بالقرافة سنة اثنتين وثمانين وست مائة. ينظر: الوافي بالوفيات ٦/ ١٤٧، والأعلام ١/ ٩٤.

(٤) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ص٢١٨، وينظر: الفروق للقرافي الفرق الثامن والعشرين ١/ ٣١٢.

(٥) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ص٢٣٢.

بعض الخصائص فهما واقعتان مختلفتان[١]، ويبيّن هذا ما ضربه ابن القيّم من مثال تغيُّر الحكم بتغيُّر الأحوال كما حصل في زمن المجاعة عندما لم يُقِم عمر ﷺ الحدّ على من سرق؛ لأنّ الجدب والمجاعة تعرض الناس للهلاك، فأصبح كثير ممن يسرق إنّما يسرق لاضطراره إلى ذلك؛ ليدفع عن نفسه الهلاك، ولا يميّز المضطر منهم من السّارق لغير حاجة، فاشتبه من يجب عليه الحدّ بمن لا يجب عليه فدرأ عنهم الحدّ، وإذا زالت المجاعة رجع الحكم كما هو[٢]، وهذه الفتوى تغيّرت لتغيُّر الحال ووجود الشُّبهة، وهي مانع للحدّ شرعاً، أمّا حكم السّارق ووجوب قطعه فثابت لا يتغيّر، والحكم الجديد أيضاً يعتمد على الدّليل؛ فالذي أمر بالقطع أمر بدرئه عند الشُّبهة وهذا موضع شبهة، ومن ذلك في مجال بحثنا طواف الحائض بالبيت؛ فالحائض ممنوعة من الطّواف بالبيت حتىّ تطهر، ولكن لا بدّ من التّفريق بين حال القدرة والعجز، وبين زمن إمكان الاحتباس لها حتّى تطهر وتطوف وبين الزمن الذي لا يمكن فيه ذلك فيقال: إنّ أسلم الاحتمالات أنْ تطوف بالبيت والحالة هذه[٣]، وذلك لحصول المانع من انتظارها، أو لسقوط الشّرط بالعجز عنه، أو لأنّه من باب الضّرورة، وسيأتي ذكرها.

ثالثاً: الضّرورة الملجئة والضرر المحقق:

قد تقع النّازلة الحادثة وصورتها مماثلة لغيرها، ولكنّها اقترنت بالضّرورة أو الضّرر فتغيّر حكمها، والنّاظر للواقعتين يظنُّهما واحدة، لكن المتأخّرة اقترنت بالضّرورة الملجئة أو الضّرر الصّريح؛ فتغيّر حكمها، ولا بد في الضّرر أن يكون حقيقياً، فلا عبرة للضّرر المتوهّم، وأنْ لا يعارضَ نصّاً صريحاً، وأنْ

---

(١) ينظر: بحث ثبات الأحكام وضوابط تغير الفتوى محمد شاكر الشريف منشور على موقع صيد الفوائد، وبحث منهج التيسير في الفتوى موقع الإسلام اليوم قسم البحوث والدراسات.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ٢٢.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين ٣/ ٢٥ ـ ٣١، وهذا البحث ص٣١٠.

يكون الحرج عاماً، فإنْ كان خاصاً فإنّه ينظر فيه بقدره، والضّرورة تُقَدّر بقدرها(١).

ومن الأمثلة على ذلك ما ذكر سابقاً من جواز طواف الحائض بالبيت في حال عجزها ورفقتها عن الانتظار للضّرورة، ومن ذلك عدم جواز المبيت في منى على الأرصفة والطُّرقات لما فيه من الضّرر المتحقّق، وسقوط المبيت عند ذلك(٢).

رابعاً: تغيُّر المصلحة:

وهذا يختصُّ بالأحكام المبنيّة على المصلحة، والمصلحة هي جلب المنفعة ودفع المضرّة، ويُعنى بها اصطلاحاً: المحافظة على مقصود الشّرع من الخلق لحفظ دينهم وأنفسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم؛ فما يتضمّن حفظ ذلك فهو مصلحة وما يفوته فهو مفسدة ودفعها مصلحة(٣)، والمصلحة ثلاثة أقسام: مصالح مُعتبرة وهي التي نصَّ الشّارع على اعتبارها، ومصالح ملغاة وهي التي شهد الشّرع بردِّها، ومصالح مُرسلة وهي ما لم يشهد له الشّرع باعتبار ولا رَدٍّ، والمصلحة المُرسلة عملَ بها الصحابة رضوان الله عليهم في أمور حصلت بعد النبي ﷺ فاتّخذوا الدواوين، وجمعوا المصحف، وضربوا النُّقود، وأجمع الصحابة على ذلك بلا خلاف(٤)، وقد ذكر الشّاطبي رحمه الله شروط العمل بالمصلحة المرسلة: وأنه يشترط لإعمال تلك المصلحة ألّا تنافي أصلاً من أصول الشّرع ولا دليلاً من أدلّته، وأنْ تكون إذا عرضت على العقول السليمة تلقّتها بالقبول؛ وبالتّالي لا مدخل لها في العبادات ولا ما جرى مجراها؛ لأن عامّتها لا يعقل معناها على التفصيل كالوضوء في الصلاة، وأنّ حاصلها يرجع إلى حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم، فيترتّبُ على تركها

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٦٨، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٢، والموافقات للشاطبي ٢/ ٢٦٨.

(٢) ينظر: هذا البحث ص٤٥٨.

(٣) ينظر: المستصفى للغزالي ١/ ١٧٤.

(٤) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٤/ ٣٧٧، وروضة الناظر لابن قدامة ١/ ١٦٩، والمدخل لابن بدران ١/ ٢٩٣.

حرج لازم، وألّا تفوت مصلحة أهم أو قياساً صحيحاً[١]، ولذا قيل: لو لم تكن المصلحة المرسلة حجّة لأفضى ذلك أيضاً إلى خلو الوقائع من الأحكام الشّرعية؛ لعدم وجود النّص أو الإجماع أو القياس[٢]. ولذا فَمَنْ أفتى في نازلة بفتوى مراعياً مصلحة معيّنة ثُمَّ تبدّلت أو تغيّرت تلك المصلحة فلا بدّ من النّظر في تلك النّازلة مرّة أخرى لتغيُّر المصلحة، وتغيُّر الفتوى هاهنا هو تغيُّر في حيثيّات الحكم لا في الحكم.

ومن الأمثلة: منع عمر ﵁ عطاء الكبراء من الزّكاة تأليفاً لقلوبهم لمّا قويَ الإسلام؛ لأنّه يرى أنّ الحكم لمصلحة زالت فزال حكمها، ولعلّ منه في بحثنا جواز نقل لحوم الهدي إلى من هو أمسُّ حاجة، وأعظم ضرراً من عموم فقراء المسلمين[٣]، ومنه أيضاً اشتراط التّصاريح للحجّ المترتّب على تحديد نسب الحجّاج وسنوات الحجّ[٤].

الخامس: تدافع المأمورات أو المنهيّات (ارتكاب أخفّ الضّررين وتحصيل أعظم المصلحتين).

قد يكون هنالك أمران مطلوب تحصيلهما، ولكن لا يمكن ذلك إلّا بتفويت أحدهما، أو أمران مطلوب تركهما، ولا يمكن ذلك إلا بفعل أحدهما؛ فهنا لا بد من تحصيل أعظم المصلحتين وارتكاب أخف الضّررين.

ومن الأمثلة على ذلك: أنّ العدالة في الشهود مطلوبة؛ فإذا لم يوجد العدل: فإمّا أن تضيع الحقوق، أو تقبل شهادة غير العدل؛ ولذا أفتى بعض أهل العلم بقبول شهادة أصلح الشّهود وأقلّهم فجوراً واعتبار شهادة الأمثل فالأمثل[٥]، وهذا ليس من باب تغيُّر الحكم الشّرعي بقَبول شهادة مَنْ لا يعرف بعدالة؛ ولكنّ الفتوى اختلفت في هذه النّازلة خاصة؛ لأنه لا يمكن تحصيل

---

(١) ينظر: الاعتصام للشاطبي ٢/ ١٢٩.
(٢) الإحكام للآمدي ٤/ ٣٢.
(٣) ينظر هذا البحث ص٥٨١.
(٤) ينظر هذا البحث ص٤٦.
(٥) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١/ ٧٣، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٢٣/ ٣٤٣.

أحدهما إلّا بتفويت الأخرى، ومن ذلك في موضوع بحثنا جواز بناء الخيام المقاومة للحريق في منى وتأجيرها[١].

السادس: تغيّر الآلات وتطوُّر الخبرات الفنيّة والوسائل، والمراد ما جدَّ للنّاس من وسائل وآلات لم تكن في العصور السّابقة، وبناء على ذلك فإنّ الفتوى تغيّرت، أمّا الحكم فهو ثابت. مثال ذلك: الجهاد وآلاته، فالمطلوب هو الاستعداد للجهاد؛ ولكنّ هذا العصر يختلف عن العصور الماضية من حيثُ الآلةُ والتّخطيط[٢]، ومثال ذلك في بحثنا المرور بعرفة بالطّائرة[٣]، أو محاذاة الميقات بالطّائرة ونحو ذلك.

تنبيه: الزّمان والمكان ليسا سبباً في تغيُّر الفتوى، وإنّما هما ظرف، والمتغيّر هو ما فيهما من عُرف أو عادة أو مصلحة أو آلة أو نحو ذلك، ولو بقيت هذه الأمور على حالها مع تعاقب الزّمان وتغيُّر المكان لما جاز تغيُّر الفتوى؛ لأنّ الفتوى المختلفة للواقعة النازلة المختلفة تعتمد على الدّليل الشّرعي، ولا دخلَ في ذلك للزّمان والمكان، فَتَنَبَّهْ.

يقول الشّاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «واعلم أنّ ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام المتبدّلة عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأنّ الشّرع موضوع على أنّه أبَدِيٌّ لو فُرض بقاء الدنيا بلا نهاية، والتّكليف كذلك لم يحتج في الشّرع إلى مزيد، وإنّما مضى الاختلاف لأنّ العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإنّ الخطاب بالتّكليف مرتفع عن الصّبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التّكليف.. وهكذا سائر الأمثلة، فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث

---

(١) ينظر هذا البحث ص٤٥١.

(٢) ينظر: سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى د. وهبة الزحيلي مجلة المجمع ١١/ ٢/ ٣٧٠، وبحث ثبات الأحكام الشرعية وضوابط تغير الفتوى محمد بن شاكر الشريف/ منشور على موقع صيد الفوائد، وبحث منهجية التيسير في الفتوى موقع الإسلام اليوم قسم البحوث والدراسات.

(٣) ينظر هذا البحث ص٣٧٢.

كانت بإطلاق والله أعلم»[١].

المحور الثّالث: إذا حدثت حادثة أو نزلت نازلة ليس فيها قول سابق لأهل العلم فهل يجوز الاجتهاد فيها والحكم؟

ذكر أهل العلم في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: يجوز القول فيها والحكم، ورجّح هذا القولَ ابنُ حامد[٢] من الحنابلة، وآخرون.

واستدلوا على ذلك بأدلّة منها:

الدّليل الأوّل: قوله ﷺ: **«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»**[٣].

وجه الاستدلال: أنّ ذلك يعمُّ ما اجتهد فيه سابقاً وما لم يجتهد فيه.

الدّليل الثّاني: أنّ هذا هو دأب السّلف، والخلف يجتهدون فيما يعرض عليهم سواء كان فيه قول لمن سبقهم أو لا، والواقع أيضاً يشهد بذلك، فعند التّأمُّل يوجد مسائل كثيرة واقعة وهي غير منقولة.

الدّليل الثّالث: أنّ الحاجة داعية إلى ذلك لكثرة الوقائع والنّوازل وتكرُّرِها، والمنقولُ إن كان كثيراً فإنه لا يفي بوقائع ونوازل العالم جميعاً، وإذا كانت النّازلة قد نزلت؛ وما نقل لا يفي بحكمها فلا بد للمكلف من حكم يبيّن له شرع الله هل يفعل أو يذر؟ وحذراً من أن يتوقّف الحكم بين الخصوم لعدم وجود قول سابق.

---

(١) ينظر: الموافقات ٢/ ٢٨٥.

(٢) ابن حامد: هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبد الله البغدادي، إمام الحنابلة في زمانه، ومدرسهم ومفتيهم، له المصنفات الكثيرة منها: تهذيب الأجوبة، وشرح الخرقي، والجامع في المذهب، توفي سنة ٤٤٣هـ. ينظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ٢/ ١٧١، والمقصد الأرشد لابن مفلح ١/ ٣١٦، والمنهج الأحمد للعليمي ٢/ ٣١٤.

(٣) أخرجه البخاري ٦/ ٢٦٧٦ (٢٩١٩) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ومسلم ٣/ ١٣٤٢ (١٧١٦) كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ من حديث عمرو بن العاص.

القول الثّاني: التّوقُّف وعدم جواز الإفتاء في النّازلة حتى يظفر فيها بقائل، وهو قول طائفة من الحنابلة، ولعلّ عمدتهم في ذلك ما نقل عن الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ من قوله: «إيّاك أن تتكلّم في مسألة ليس لك فيها إمام»، ولأنّ السّلف كانوا يتدافعون الفتوى وهم أهل لها، ولعلّ مقصد هؤلاء الورع وترك الفتيا فيما لم يسبقوا به، وليس تركهم من باب عدم الجواز، فالجواز واضح وإلّا لما نقل لنا اجتهاد الأولين فيما لم يسبقوا إليه، وقد يحمل كلام الإمام أحمد على مسألة تكلّم فيها السّابقون، فلا يجوز أن تأتي فيها بغير ما قالوا، إذ لو كان ما قاله المتأخّرون هو الحقّ لما غفلت عنه الأمّة، قال الشّاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الحذر الحذر من مخالفة الأوّلين، فلو كان ثَمَّ فضل ما، لكان الأوّلون أحقَّ به»[1].

القول الثّالث: أنّ ذلك جائز في مسائل الفروع دون الأصول، وهو اختيار طائفة من الحنابلة منهم ابن حمدان[2]، وشيخ الإسلام ابن تيميّة، وعلّلوا ذلك بتعلُّق الفروع بالعمل، وشدّة الحاجة إليها، وسهولة خطرها، ولا يجوز ذلك في الأصول إذْ لا يتعلّق بها العمل، ولا تشتدُّ الحاجة إليها، والخطر فيها أشدّ من غيرها، فالمخطئ فيها فاسق أو كافر، بخلاف الفروع، فالمخطئ بين أجر أو أجرين، ولعلّهم أخذوا هذا من بعض نصوص أحمد، فهو عُذِّب على القول بخلق القرآن وهو يقول: كيف أقول ما لم يقل؟

والترجيح كما رجّح ابن حامد وابن القيّم رحمهما الله وغيرهما الجواز مع اشتراط شرطين مُهمّين:

الأول: أنْ تدعو الحاجة وتنزل النّازلة.

الثاني: أنْ يكون المجتهد أهلاً للحكم، قال ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «قد

---

(١) الموافقات ٣/ ٧١.

(٢) ابن حمدان: أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان بن محبوب العلامة، شيخ الحنابلة، ومصنف الرعايتين، كانت له اليد الطولى في الأصول والخلاف، وانتهت إليه معرفة المذهب، توفي سنة ٦٩٥هـ. ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/ ٣٣١، الوافي بالوفيات ٦/ ٢٢٤.

يستحبّ أو يجب الحكم ـ يعني في هذا الحال ـ.. إلى قوله: وإن وجد أحدهما ـ الشّرطين ـ دون الآخر احتمل الجواز والمنع والتفصيل؛ فيجوز للحاجة دون عدمها والله أعلم»، وقيل يستحبّ إنْ قصد معرفة الحكم لاحتمال أن يقع له أو لغيره أو ليتفقّه فيه(١).



(١) ينظر: في ذكر الخلاف وتفصيله تهذيب الأجوبة لابن حامد ص١٨١٧، والمسودة لآل تيمية ص٤٠١ ـ ٤٨٤، وصفة الفتوى لابن حمدان ص١٠٥، وإعلام الموقعين لابن القيم ٤/ ٢٦٥، والمختصر في أصوال الفقه للبعلي ص١٦٦، والتحبير شرح التحرير للمرداوي ٨/ ٤٠٠٥، وشرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/ ٥٢٦.



الفصل الأول

نوازل الاستعداد للحج

وتحته ثمانية مباحث:

المبحث الأول: تحديد نسب الحجاج وتحديد الحج بكل خمس سنوات.

المبحث الثاني: اشتراط الضمان البنكي للحملات والإيداع للأشخاص.

المبحث الثالث: الإعلان عن حملات الحج.

المبحث الرابع: أخذ مال لمرافقة الحملات.

المبحث الخامس: حكم الحج لمن لم يأذن له مرجعه.

المبحث السادس: الحج مع الجهات الحكومية لمنسوبيها ولغيرهم.

المبحث السابع: الحج مع الحملات الباهظة الثمن.

المبحث الثامن: سفر المرأة في الطائرة للحج دون محرم.



المبحث الأول

تحديد نسب الحجاج وتحديد الحج بكل خمس سنوات

وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحديد نسب الحجاج والمدة بين حجة وأخرى.

المطلب الثاني: إنابة من لم يحصل على تصريح لغيره.

المطلب الثالث: بيع تصاريح الحج على غير من أعطيت له.

المطلب الرابع: التحايل على أنظمة الحج بجواز سفر مزور أو غيره.

* * *

المطلب الأوّل

تحديد نسب الحجّاج والمدّة بين حجّة وأخرى[(١)]

إنّ الناظر في سبب تحديد نسب الحجّاج والمدّة بين حجّة وأخرى[(٢)] يتضح له بجلاء مشروعيّة ذلك التّنظيم؛ لما فيه من المصلحة العظمى لعموم الحجّاج، ولأنّ الضّرورة تدعو إلى ذلك لما فيه من الإسهام في التّخفيف على الحجّاج، وإعانتهم على أداء مناسك الحجّ بيسر وسهولة، ولما فيه من دفع

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في النوازل ما حصل في هذه الأزمان المتأخرة من شدة الزحام في المشاعر؛ مما دعا الحكومات الإسلامية إلى اتخاذ إجراءات لتنظيم الحج والحجاج، وقد يترتب على هذه التنظيمات تأخر بعض من ملك الاستطاعة في الحج فماذا يلزمه عند ذلك؟

(٢) لا بد من التنبيه أن اشتراط تصاريح الحج مبني على تحديد نسب الحجاج، والمدة بين حجة وأخرى بالنسبة لحجاج الخارج، وعلى تحديد المدة بين حجة وأخرى بالنسبة لحجاج الداخل فهو ثمرة لهما والكلام فيهما واحد فتنبه.

الحرج والمشقّة عن الحجّاج، وهي قاعدة في الشّريعة مُعتبرة لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله ﷺ: «**يسِّروا ولا تُعسِّروا**»[(١)]، وقوله ﷺ: «**من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته**»[(٢)]، ومنعاً للأضرار والحوادث التي تنجم عن الازدحام والتّدافع في بعض المواقع، ممّا يترتّبُ عليه وقوع الوَفَيَّات والإصابات[(٣)]، ولا شكّ أنّ دَرْءَ المفاسد مُقَدَّمٌ على جلب المصالح؛ خاصة إذا كانت المفسدة عامّة والمصلحة خاصة، ولأنّ السّلامة من إثم الحرام مُقَدَّمَةٌ على اكتساب مثوبة النّفل، ولا يخفى ما يحصل من حجّاج عامّتُهم من المُتنفِّلين، من إيذاءٍ لغيرهم بشدّة الزّحام وحصول المشقّة والمهالك في مواطن المناسك، ولأنّ أبواب الخير مُتنوّعة وكثيرة، والمؤمن البصير هو الذي يتخيّر منها ما يراه أَلْيَقَ بحاله وواقعه، وأرفقَ بزمانه وبيئته. وأسباب المغفرة ولله الحمد كثيرة لا تُعَدُّ ولا تُحصى[(٤)].

والمشاعر بلا شكّ لها طاقة استيعابيّة، ونحن نلحظ ما حصل في هذه الأزمان من شدّة الزّحام مع كلّ ما تبذله هذه الحكومة المباركة من استغلال لكلّ جزء من أجزاء المشاعر؛ حتى نَحَتَتِ الجبال وبَنَتِ المشاريعَ على سفوحها، ومع ذلك فالزّحامُ يزيد عاماً بعد عام، مع العلم أنّ هذه الأمورَ المذكورة هي لتنظيم هذه العبادة وليس لمنعها أو تقييدها.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ٣٨ (٦٩) كتاب العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، ومسلم في صحيحه ٣/ ١٣٥٩ (١٧٣٤) كتاب الجهاد، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٨٦٢ (٢٣١٠) كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، ومسلم ٤/ ١٩٩٦ (٢٥٨٠) كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم.

(٣) ينظر: قرار هيئة كبار العلماء رقم ١٨٧ وتاريخ ٢٦/ ٣/ ١٤١٨هـ، وقرار رقم ٢٢٤ بتاريخ ٨/ ١١/ ١٤٢٦هـ.

(٤) ينظر: فتاوى ابن باز ١٦/ ٢٦١، وفتاوى ابن عثيمين ٢١/ ١١٨، وموقع القرضاوي على شبكة الإنترنت في قسم فتاوى وأحكام بعنوان: العمرة وحج التطوع وفقه الأولويات.

وبناء على تحديد نسب الحجّاج، وتحديد المدّة بين حجّة وأخرى؛ وللتّحقُّق من ذلك، فقد اشترطت الجهات الرسميّة استخراج تصاريح للحجّ قبل الخروج إليه تُبيّن مدى الالتزام بذلك.

وموضع البحث هنا في حكم مَنْ حصّل الاستطاعة البدنيّة والماليّة؛ ولكنّه لم يحصل على تصريح الحج؛ نظراً لأنّ أعداد الحجّاج محدودة بقدر معين أو سنّ معيّن، أو لأنّه لم يكن ممّن وقعت عليه القرعة لتحصيل تأشيرة الحجّ، أو لم تحصل له الاستطاعة إلا بعد توقيف استخراج التّصاريح لتأخُّره، فهل يعتبر من كان هذا حاله غير مستطيع؟ فلو مات ولم يحجّ بسبب عدم حصوله على تصريح فهو معذور، ولا يُحَجُّ عنه من تَرِكَتِهِ، أو أنّه معذور في نفسه؛ ولكنْ يحجّ عنه من تركته، وحيث إنّ مسألة التّراخيص مسألة حادثة في هذا العصر وليس في كلام المُتقدّمين ما يشير إليها، ولكنّهم أشاروا إلى مسألة تُشبهها، ويمكن قياسها عليها؛ وهي مسألة خلو الطّريق من الموانع أو ما يُسمّى (بتخلية الطّريق)، ولا شكّ أنّ مَنْ لم يحصلْ على تصريح لن يخلوَ له الطّريق، وسيكون ممنوعاً من الحجّ[١]، وقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين هما:

القول الأوّل: أنّ تخلية الطريق شرط من شروط وجوب الحجّ.

وهذا القول رواية عن أبي حنيفة[٢]، وأكثر المالكيّة على أنّ الاستطاعة ومن ضمنها تخلية الطّريق سبب لوجوب الحج[٣]، وهو مذهب

(١) أشار إلى قياس هذه المسألة على تلك د. عبد الله السكاكر في مذكرة بعنوان: نوازل الحج، دروس ألقيت ضمن الدورة العلمية الثامنة المقامة بجامع الراجحي ببريدة شوال ١٤٢٧هـ ص٢.

(٢) نُسب هذا الاختيار إلى أبي إسحاق من الحنفية، ينظر: المبسوط للسرخسي ٤/ ١٦٣، وبدائع الصنائع للكاساني ٢/ ١٢٣، وفتح القدير شرح الهداية لابن الهمام مع الهداية للمرغيناني ٢/ ٣٢٩، وتبيين الحقائق للزيلعي ١/ ١٥٦.

(٣) ينظر: التلقين للقاضي عبد الوهاب ١/ ٢٠١، والكافي لابن عبد البر ص١٣٣، وبداية المجتهد لابن رشد ١/ ٣١٩، والذخيرة للقرافي ٣/ ١٧٦، ومواهب الجليل للحطاب ٣/ ٤٤٧.

الشافعيّة[١]، وإحدى الروايتين عن أحمد، واختارها جمع من أصحابه[٢]، وقال عنها المرداوي[٣]: «وهي الصّحيح من المذهب»[٤]، واختارها جمع من العلماء المُعاصرين[٥].

واستدلوا على ذلك بأدّلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وجه الاستدلال: أنّ مَنْ لم يحصل على تصريح بالحجّ فلم يخلُ له الطّريق وهو غير مستطيع، والاستطاعة من شرائط الوجوب، والسّبيل في الأصل هو الطّريق والسّبب، وكلّ ما يوصل إلى الشيء فهو طريق إليه وسبب فيه، فمن استطاع فقد وجب عليه الفعل وإلّا فلا[٦].

الدّليل الثّاني: أنّ من شروط الحجّ الاستطاعةَ، ولا استطاعة بدون خلو الطّريق وحصول التّأشيرة والتّصريح بالحجّ، كما أنّه لا استطاعة بدون زاد ووسيلة نقل (راحلة)، فعدم حصول التّصريح والتّأشيرة معنًى يتعذّر معه فعل الحجّ فمنع من الوجوب، فهو شرط وجوب كالزّاد والرّاحلة، ومَنْ هذه حالُهُ

---

(١) ينظر: الحاوي للماوردي ٤/ ١٣، والوسيط للغزالي ٢/ ٥٨٤، والبيان للعمراني ٤/ ٣٧، والمجموع للنووي ٧/ ٦٣.

(٢) ينظر: المستوعب للسامري ٤/ ١٦، والمغني لابن قدامة ٥/ ٧، وشرح الخرقي للزركشي ٣/ ٢٦، والفروع لابن مفلح ٥/ ٢٣٩.

(٣) المرداوي: علي بن سليمان بن أحمد بن محمد المرداوي، أبو الحسن علاء الدين السعدي ثم الصالحي، شيخ مذهب الحنابلة، ومصححه، ومنقحه، صاحب التصانيف الفائقة كالإنصاف، والتنقيح المشبع وغيرها، توفي سنة ٨٨٥هـ. ينظر: المنهج الأحمد للعليمي ٥/ ٢٩٠، والسحب الوابلة لابن حميد ٢/ ٧٣٩.

(٤) الإنصاف للمرداوي ٣/ ٤٠٨.

(٥) ينظر: فتاوى نور على الدرب لابن باز ٦/ ١٩١، وفتاوى ابن عثيمين ٢١/ ١١٨، و٢٣/ ٤٣٢.

(٦) ينظر: مواهب الجليل للحطاب ٣/ ١٤٧، والبيان للعمراني ٤/ ٣٧، وشرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية ١/ ١٦٨.

أعجز من أنْ يحجَّ؛ لا بنفسه ولا بالنّيابة عنه، فكيف يبقى الحجُّ في ذمّته[١].

الدّليل الثّالث: أنّ الحجّ فُرض في السّنة السّادسة، ولم يحجَّ النّبيّ ﷺ وأصحابه لأنّ المشركين كانوا يصدُّونهم ويقيمون الموسم في غير وقته مع قدرتهم على الزّاد والرّاحلة، فلو كان الحجّ ثابتاً في الذّمّة لوجب قضاؤه عن الذين ماتوا في تلك الفترة قبل حجّة الوداع، ولبيّن وجوب ذلك النّبيّ ﷺ في تركاتهم، أو سئل عنه فأخبرهم بحكمه، كما سئل عمّن لا يستطيع الاستواء على الرّاحلة[٢].

ويُناقش: بأنّ الحجّ إنّما فرض في السّنة التّاسعة فبطل الاستدلال به[٣].

الدّليل الرّابع: أنّه لو صدّ عن البيت بعد الإحرام لم يلزمه إتمام الحجّ، ولا يجب عليه قضاؤه على الصّحيح؛ فإتمامه بعد الشّروع فيه أشدّ تأكيداً ممّن لم يشرع فيه، فإذا لم يجب القضاء في حقّ المصدود عنه بعد الإحرام؛ فإنّه لا يجب الأداء في ذمّة الممنوع منه قبل الإحرام من باب أولى[٤].

القول الثّاني: أنّ تخلية الطّريق شرط في لزوم الأداء.

وهو قول بعض الحنفيّة[٥]، ورواية عن أحمد[٦] قال عنها المرداوي: «وعليها أكثر الأصحاب»[٧].

واستدلوا على ذلك بأدلّة منها:

الدّليل الأوّل: ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: «جاء رجل إلى

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٢/ ١٢٣، وفتح القدير لابن الهمام ٢/ ٢٩٢، والبيان للعمراني ٤/ ٣٧، وشرح العمدة لابن تيمية ١/ ١٦٨.
(٢) ينظر: شرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية ١/ ١٦٩.
(٣) ينظر: زاد المعاد لابن القيم ٢/ ١٠١.
(٤) ينظر: شرح العمدة لشيخ الإسلام ١/ ١٧٠.
(٥) نسبوه للقاضي أبي حازم من الحنفية، ينظر: المبسوط للسرخسي ٤/ ١٦٣، وبدائع الصنائع للكاساني ٢/ ١٢٣، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٤٩٢، ومنسك ملا قاري ص٥٨.
(٦) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ص١٠٦، والمستوعب للسامري ٤/ ١٦، والمغني ٥/ ٧، والفروع لابن مفلح ٥/ ٢٣٩.
(٧) الإنصاف للمرداوي ٣/ ٤٠٨.

النّبيّ ﷺ فقال: يا رسولَ الله ما يوجب الحجّ؟ قال: **«الزّاد والرّاحلة»**(١).

وجه الاستدلال: أنّ النّبيّ ﷺ لم يذكر من الاستطاعة إلا الزّاد والرّاحلة، وهذا الشّخص له زاد وراحلة فهو مستطيع، ولم يذكر تخلية الطّريق؛ فهي شرط زائد؛ ولا يجوز الزّيادة في شروط العبادة بالرأي، ولو كان هذا الشّرط من الاستطاعة ولم يذكره لكان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز.

وجه آخر: أنّ الاستطاعة مُفسّرَة بالزّاد والرّاحلة، فوجب المصير إلى تفسيره ﷺ، والفرق بين تخلية الطّريق والزّاد والرّاحلة أنّه يتعذّر مع فقد تخلية الطّريق الأداء دون القضاء، وفقد الزّاد والرّاحلة يتعذّر معه الأداء والقضاء(٢).

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الأول: أنّ هذا الحديث ضعيف(٣).

وأُجيب: بأنّه بمجموع طرقه يصلح للاحتجاج(٤).

---

(١) أخرجه الترمذي ٣/ ١٧٧ (٨١٣) كتاب الحج، باب ما جاء في إيجاب الحج بالزاد والراحلة، وابن ماجه ٢/ ٩٦٧ (٢٨٩٦) كتاب الحج، باب ما يوجب الحج، والدارقطني ٢/ ٢١٧، والبيهقي في الكبرى ٤/ ٣٢٧.

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي ٤/ ١٦٣، والمغني لابن قدامة ٥/ ٨، والفروع لابن مفلح ٥/ ٢٤٠.

(٣) هذا الحديث ضعفه جمع من أهل العلم منهم الترمذي في سننه ٥/ ٢٢٥ قال: «هذا الحديث لا نعرفه من حديث ابن عمر إلا من حديث إبراهيم بن يزيد الخوزي المكي، وقد تكلم بعض أهل الحديث في إبراهيم بن يزيد من قِبل حفظه»، وابن عبد البر في التمهيد ٩/ ١٢٥، ونصب الراية ٢/ ٨ والتلخيص الحبير ٢/ ٢٢١، وذكروا أن سنده صحيح إلى الحسن، وذكروا أنه روي عن أنس وابن عباس وغيرهما من الصحابة بأسانيد ضعيفة، وذكروا عن عبد الحق وابن المنذر أن الحديث لا يثبت مسنداً، والصحيح من الرواية رواية الحسن المرسلة، وقد ضعفه الألباني وتكلم فيه بما يكفي ويشفي في الإرواء ٤/ ١٦٠.

(٤) ممن صححه الحاكم في مستدركه وقال: على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، ينظر: مستدرك الحاكم ١/ ٦٠٩، وقال صديق حسن خان في الروضة الندية ٢/ ٥٣: «لكنه قد روي من طريق جماعة من الصحابة، وفي جميع الطرق علل =

الثاني: أنّه إنْ صحّ فإنّ الاحتجاج على مرادكم لا يصح؛ لأنّ النّبيّ ﷺ لم يذكر في هذا الحديث صحّة الجوارح، وزوال سائر الموانع الحسيّة؛ وكلُّها شروط للوجوب.

الثالث: أنّ ذكره للزّاد والرّاحلة خرج مخرج الغالب، ومن المعلوم أنّ ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم مخالفة له، أو أنّه فُهم عن السّائل أنّه لا قدرة له إلّا بذلك[١].

الدّليل الثّاني: أنّ عدم تخلية الطّريق عذر يمنع نفس الأداء، ولا يمنع الوجوب كالعضب، ولا فرق بينه وبين المعضوب؛ إلّا أنّ المعضوب يمكنه الإحجاج عن نفسه في الحال؛ بخلاف الممنوع من الحجّ لعدم التّأشيرة؛ فلا يتعذّر في حقّه القضاء[٢].

ونوقش: بأنّ مَنْ لم يخلُ له الطّريق أعجز من المعضوب الذي خلا له الطّريق؛ لأنّ الذي لم يخلُ له الطّريق لا يستطيع الحجّ لا بنفسه ولا بنائبه بوجه من الوجوه، فكيف يبقى الحجّ في ذمّته[٣].

ويُناقش أيضاً: بأنّ قياس مَنْ لم يحصل له خُلُوُّ الطّريق على المعضوب قياس مع الفارق؛ بخلاف قياسه على من لم يحصل الزّاد والرّاحلة فهو أولى؛ لأنّ كُلّاً من خلوّ الطّريق والزّاد والرّاحلة شروط مُتعلّقة بالفعل، بينما العضب والتّكليف والحريّة شروط مُتعلّقة بالفاعل.

الدّليل الثّالث: أنّ التّمكُّن من فعل العبادة ليس شرطاً من شروط وجوبها في الذّمّة، فلو طهرت الحائض أو بلغ الصّبيُّ أو أفاق المجنون ولم

= لا تمنع تقوية بعضها لبعض»، وساق طرقه الشيخ الشنقيطي في أضواء البيان، وذكر أنه صالح للاحتجاج، ينظر: منسك الحج والعمرة من أضواء البيان محمد الأمين الشنقيطي جمع وترتيب عبد الله محمد بابا الشنقيطي ص١٠٠.

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٢/ ١٢٣، والذخيرة للقرافي ٣/ ١٧٧، ومواهب الجليل للحطاب ٣/ ٤٤٨.

(٢) ينظر: شرح العمدة لشيخ الإسلام ١/ ١٧٠، والفروع لابن مفلح ٥/ ٢٤٠.

(٣) ينظر: شرح العمدة لشيخ الإسلام ١/ ١٦٨.

يبقَ من وقت الصّلاة ما يمكن أداؤه فيه لوجبت في الذّمّة، وكلّ مَنْ أمكنه قضاء العبادة وجبت في ذمته إذا انعقد سبب وجوبها، وهنا في الحجّ سبب الوجوب الزّاد والرّاحلة بمنزلة معرفتنا بدخول الوقت وشهود شهر رمضان، فمن ملك الزّاد والرّاحلة وأمكنه فعل الحجّ أداءً أو قضاء وجب عليه[١].

ونوقش: بأنّ وجوب العبادة في الذّمّة قبل التّمكُّن من فعلها كما في الصّلاة والصّيام؛ إنّما يكون فيما أطلق وجوبه، أمّا الحجّ فقد خصّ وجوبه بمن استطاع إليه سبيلاً، فيمتنع وجوبه أداءً وقضاءً على غير المستطيع، ومَنْ لم يحصّل التّرخيص أو التّأشيرة غير مستطيع في حقيقة الأمر[٢][٣].

التّرجيح: ممّا سبق عرضه من الأقوال والأدلّة والمناقشات يتبيّن لي ـ والله أعلم ـ أنّ الرّاجح أنّ حصول التّأشيرة والتّصريح للحجّ شرط وجوب، وليس شرط لزوم أداء، وذلك لقوّة أدلّته، ولأنّ الله لا يكلف نفساً إلّا وسعها، وتحصيل التّصريح والتّأشيرة ليس في مقدور مَنْ منع منها، والله أعلم.

بناء على ما سبق تقريره في هذا المطلب نذكر بعض المطالب المشابهة له في الاستدلال بدون إعادة ذكر الأدلة المتشابهة رغبة في الاختصار:

المطلب الثّاني

إنابة الغير ممّن لم يحصل على تصريح للحجّ

فمن منعه تحديد نسب الحجّاج أو تحديد العمر الذي يحقّ له الحجّ بعده أو غير ذلك من التّنظيمات؛ فقد علمنا ممّا سبق أنّه لا يجب عليه لو مات في تركته شيء؛ لأنّ الإذن بالحجّ من شروط الوجوب لا من شروط لزوم الأداء،

---

(١) ينظر: المغني ٥/ ٨، وشرح العمدة ١/ ١٧٠، وشرح الزركشي ٣/ ٢٦.

(٢) ينظر: شرح العمدة لابن تيمية ١/ ١٦٨.

(٣) استنكر الشيخ صديق حسن خان في الروضة الندية ٢/ ٥٤ تقسيم الشروط إلى: شروط وجوب، وشروط لزوم وأداء، وذكر أنها يمكن تقسيمها إلى قسمين: شروط متعلقة بالفاعل كالتكليف والإسلام والحرية، وشروط متعلقة بالفعل كالزاد والراحلة والأمن والمحرم.

ولكن هل يجوز لمن منع لسبب من تلك الأسباب التي يُرجى زوالها أنْ ينيب عنه مَنْ يحجّ عنه من بلده أو من غيرها، فالصّحيح أنّ كلَّ عذر يرجى زواله كالمرض الذي يرجى زواله، لا يجوز لمن وجب عليه الحجّ أنْ ينيب غيره لعذر يرجى زواله، فكذلك هنا؛ وذلك لأنّ النُّصوص جاءت بالنّيابة عن الميت أو المريض والعاجز عجزاً لا يرجى زواله[(١)]، ومن ذلك حديث الخثعميّة التي قالت للنّبيّ ﷺ: «إنّ فريضة الله على عباده في الحجّ أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الرّاحلة أَفَأَحُجُّ عنه؟ قال: **نعم**. وذلك في حجّة الوداع»[(٢)]، وهذا عن الحيّ العاجز، أمّا الحجّ الواجب عن الميت فيدلّ له: «أنّ امرأة من جهينة جاءت إلى النّبيّ ﷺ فقالت: إنّ أُمّي نذرَتْ أنّ تحجّ فلم تحجّ حتّى ماتَتْ؛ أَفَأَحُجُّ عنها؟ قال: **نعم، حجّي عنها، أَرَأَيْتِ لو كان على أمّك دَين، أَكُنْتِ قاضيتَهُ؟ اقضُوا الله، فالله أحقُّ بالوفاء**»[(٣)].

المطلب الثّالث

بيع تصاريح الحجّ أو تأشيراته على غير من أُعْطِيَتْ له

تكلّم أهل العلم على هذه المسألة وذكروا أنّ ذلك من الأمور المحرّمة، ويمكن إجمال ما استدلُّوا به على منع بيع هذه التّصاريح بثلاثة أمور:

الأول: أنّ التّصريح إنّما أُعْطِيَ لصاحبه بناءً على عقد مع الجهة المانحة، ومن شرطه أنّ مَنْ لم يحتجْ له لا يحقُّ له بيعه بل عليه إعادته في موعد أقصاه يوم التّاسع من ذي الحجّة، والعقد لازم الوفاء، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ

(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢١/ ١٦٤.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٥٥١ (١٤٤٢) كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله، ومسلم ٢/ ٩٧٣ (١٣٣٤) كتاب الحج، باب الحج عن العاجز والهرم ونحوهما أو للموت.

(٣) أخرجه البخاري ٢/ ٦٥٦ (١٧٥٤) كتاب الحج، باب الحج والنذور عن الميت والرجل يحج عن المرأة.

﴿وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ۝٨﴾ [المؤمنون: ٨]. وقوله ﷺ: «**المسلمون على شروطهم**»[١].

الثاني: أنّ استخراج هذا التّصريح مبنيٌّ على أساس شرعيّ كما أسلفنا، وبفتوى من هيئة كبار العلماء، ولو فرض غير ذلك فهو أمر من ولي الأمر مبنيّ على المصلحة العامّة، وهو شرعاً لازم التّنفيذ؛ لأنّ القاعدة الشّرعية تقضي أنّ تَصَرُّفَ الإمام على الرعيّة منوط بالمصلحة[٢]، وإذا كان كذلك وجبت طاعته لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله ﷺ: «**من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصِ الأمير فقد عصاني**»[٣]، وغيرها من الأدلّة[٤].

الثالث: أنّ بيع هذه التّصاريح يفتح مجالاً للفوضى، ويسبب خللاً أمنياً في منطقة المشاعر، وزحاماً خارج سيطرة الجهات الرّسمية؛ لما يقدّمه من مجال للافتراش في المشاعر، حيث لا يتمّ تخصيص سكن لمثل هؤلاء الحجّاج[٥].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه ٣/ ٣٠٤ (٣٥٩٤) كتاب القضاء، باب الصلح، والطبراني في الكبير ١٧/ ٢٢، والدارقطني في سننه ٣/ ٢٧، والحاكم في مستدركه ٢/ ٥٧؛ وصححه على شرطهما، والبيهقي في الكبرى ٦/ ٧٩، وصححه الألباني، ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٥٤٤.

(٢) ينظر: المنثور في القواعد للزركشي ١/ ٣٥٥، والأشباه والنظائر للسيوطي ١/ ١٢١، ومجلة الأحكام العدلية ١/ ٢٢.

(٣) أخرجه البخاري ٣/ ١٠٨٠ (٢٧٩٧) كتاب الجهاد، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به، ومسلم في ٣/ ١٤٦٦ (١٨٣٥) كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية.

(٤) ينظر: فتوى للشيخ خالد المشيقح على موقع المسلم على الشبكة بعنوان حكم بيع تصاريح الحج، وموقع وزارة الداخلية الأحوال المدنية على الإنترنت بعنوان تصاريح حج للمواطنين.

(٥) ينظر: موقع جريدة الوطن على الإنترنت عدد ٢٢٧١ يوم ٢٧/ ١/ ١٤٢٧هـ تحت عنوان: أصحاب الشركات المتاجرة في تصاريح الحج تحدث في مخيمات الفئة.

المطلب الرّابع

التّحايل على أنظمة الحجّ بجواز سفر مزوّر أو غير ذلك من الحيل

لما كان نظام تحديد نسب الحجّاج وتحديد المدّة بين حجّة وأخرى بخمس سنوات، واعتبار استخراج التّصريح للحجّ أمراً لا بُدَّ منه بناءً على الأنظمة التي وضعت على فتاوى علميّة ومصالح شرعيّة، وصدر بها أوامر من وليّ الأمر تُحتّمها وتجعلها أمراً لا بدّ منه، دفع ذلك بعض النّاس إلى التّحايل على هذه الأنظمة بصور شتى، مثل تزوير الجوازات والقدوم باسم شخص آخر لم يحجّ من قبل، أو شراء تصاريح، أو تزوير التّأشيرات.

وقد أشار عدد من العلماء المعاصرين إلى تحريم التّحايل على أنظمة الحجّ بأيّ نوع من الحيل، وعلّلُوا ذلك بتعليلات مشابهة لما ذكر في الفرع السّابق، وهو منع بيع التّصاريح؛ كما في التّعليلَيْنِ الثّاني والثّالث، فلتراجع[1].



(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٤/٦٦، وفتاوى ابن فوزان ٣/١٧١، وموقع المسلم الركن العلمي فتوى برقم ٥٨٨٩.



المبحث الثّاني

اشتراط الضّمان البنكيّ للحملات والإيداع للأشخاص[(١)]

صورة المسألة:

تشترط وزارة الحجّ على الحملات الدّاخلية والخارجيّة المُشارِكَةِ في موسم الحجّ استصدار ضمان بنكيّ (خطاب بنكيّ) من أيّ بنك من البنوك المُعتمدة، يَعْتَمِدُ على عدد الحجّاج المُسجّلين؛ بواقع مبلغ ٣٠٠ إلى ٦٠٠ ريال للشّخص الواحد، وكذلك تشترط الحملات الخارجيّة من الحجّاج إيداع مبالغَ في بنوك عامّتها بنوك ربوية، فما حكم ذلك؟

والخطاب البنكيّ المطلوب من الحملات له حكم الخطاب البنكيّ المطلوب من أيّ مؤسّسة أخرى سواء كان للاستيراد أو المناقصات الحكومية؛ لأنّ حملات الحجّ تُعْنَى بنقل الحجّاج وتوفير السّكن والطّعام لهم؛ خلال فترة الحجّ، فهي حملات تجاريّة ربحيّة.

والخطاب البنكيّ كما نصّ أهل العلم في تعريفه: بأنّه تعهُّد قطعيّ مُقدّر بزمن معيّن، غير قابل للرُّجوع، يصدر من البنك بناء على طلب من عميل البنك، بدفع مبلغ معيّن لجهة أخرى مستفيدة من العميل؛ يُؤَهّل العميل لدخول مناقصة أو استيراد، وليكن استيفاء المستفيد من هذا التّعهُّد (خطاب الضّمان) متى تأخّر أو قصّر العميل في تنفيذ ما التزم به للمستفيد في مناقصة، أو تنفيذ أيّ مشروع، ويرجع البنك على العميل بما دفعه للمستفيد[(٢)].

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في النوازل ما جدَّ في هذه الأزمان من طلب استصدار الخطاب البنكي (الضمان البنكي ـ خطاب الضمان) من الحملات التي تنقل الحجاج، والطلب من بعض الحجاج إيداع أموال في بعض البنوك الربوية، فهل هذا الفعل يجوز أو لا؟

(٢) ينظر: بحث خطاب الضمان د. بكر أبو زيد مجلة الفقه الإسلامي عدد ٢/٢/١٠٣٧.

فالفائدة من خطاب الضّمان ـ كما ترى ـ أنّه بمثابة التّأمين في حال التّخلُّف عن إنجاز ما اتُّفق عليه؛ فيخصم عليه منه، وكذلك من فوائده ضمان جديّة مَنْ يريد الدّخول في هذه المناقصات وعدم تلاعبه.

ولا بدّ من إعطاء نبذة مختصرة عن التّكييف الشّرعي لخطاب الضّمان، مع أنّ هذا ليس مجال بحثه، ولكن نأخذ منه ما نحتاج له في هذا المبحث:

من المتقرّر من كلام أهل العلم أنّ خطاب الضّمان إمّا أنْ يكون بغطاء أو بدون غطاء، ومعنى الغطاء أن يكون في حساب العميل لدى البنك ما يغطّي هذا الضّمان من النّقد أو ما يعادل جزءاً منه، فإن كان الخطاب بدون غطاء فهو جمع ذمّة الضّامن إلى ذمّة غيره فيما يلزم حالاً أو مآلاً، وهذا ما يُسمّى بالضّمان والكفالة، وهما من عقود التّبرُّع، ولا يجوز أخذ العوض على الكفالة لأنّها بذلك تشبه القرض الذي جرَّ نفعاً، وهو ممنوع شرعاً، وإن كان خطاب الضّمان بغطاء، فالعلاقة بين طالب خطاب الضّمان وبين مصدره هي الوكالة، والوكالة تصحُّ بأجر وبدونه.

ومن ذلك يتّضح لنا أمران:

الأوّل: أنّ خطاب الضمان لا يجوز أخذ الأجر عليه لقاء عملية الضّمان (والتي يُراعى فيها عادة مبلغ الضمان ومدّته) سواء كان بغطاء أو بدونه.

الثاني: أنّ المصاريف الإداريّة لإصدار خطاب الضّمان بنوعيه جائزة شرعاً، مع مراعاة عدم الزيادة على أجر المثل(١).

وبناء على ما ذكر سابقاً فإنّ استصدار الخطاب البنكيّ أو خطاب الضّمان لحملات الحجّ لا بأس به؛ إذا لم يأخذ البنك عليه أجرة إلّا ما يوازي المصاريف الإداريّة لإصدار خطاب الضّمان فحسب.

أمّا بالنسبة لبعض حجّاج الخارج، والذين يُطلب منهم إيداع مبالغ نقديّة في بعض البنوك الرّبويّة ليُؤْذَنَ لهم بالحجّ؛ فالإيداع في البنوك الرّبويّة ـ ولو لم

---

(١) ينظر: قرار رقم ٥ لمجمع الفقه الإسلامي في مجلة الفقه الإسلامي عدد ٢/٢/١٢٠٩.

تُؤْخَذْ فائدة عليه ـ لا يجوز؛ لأنّه من التّعاون على الإثم والعدوان، إلّا في حال الضّرورة بأنْ يخشى الإنسان على ماله من السّراق ونحوهم، وليس ثمّة بنوك إسلاميّة يستطيع الإيداع[1] فيها، فإنّه يجوز في هذه الحال الإيداع في البنوك الرّبويّة، قال تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] ولكن ما حكم الإيداع في البنوك الرّبويّة بدون فائدة من أجل الحجّ؟ فيقال هاهنا أمران، الأوّل: تحصيل مصلحة عظمى بأداء فريضة الحجّ، والآخر: حصول مفسدة بالتّعاون مع هذا البنك المودع عنده على الإثم والعدوان؛ لأنّ فيه إعانة على الرّبا، والذي يظهر جواز الإيداع لمن أجبر على ذلك ولم يجد إلّا هذا البنك الرّبويّ، أو أنّه يوجد بنك إسلاميّ؛ ولكن أجبر على البنك الرّبويّ، وكذلك يدخل في الجواز تلك الحملات التي تأتي من بلاد لا يوجد فيها مصارف إسلاميّة، ولا يتسنّى للمسلمين أنْ يحجّوا إلّا عن طريق هذه الحملات، ولا يتسنّى لها أنْ تقوم إلّا بخطاب ضمان فيه شيء من المخالفة الشرعيّة، وذلك لعدة أمور:

الأول: أنّ من المتقرَّر عند علماء الشّريعة أنّه إذا اجتمعت مصلحة مع مفسدة؛ فإنْ كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلت المصلحة مع التزام المفسدة، ولذلك أمثلة كثيرة في الشّريعة، منها التّلفُّظ بكلمة لا يعتقدها الجَنان، ومن أمثلتها صلاة العريان مفسدة محرَّمة، ومن عُدِم السّترة صلّى عرياناً على الأصح؛ لئلا تفوت مقاصد الصّلاة ومصالحها، وبناء على ذلك فلا شكّ أنّ تحصيل الحجّ مصلحة مُتحقّقة عظيمة؛ إذْ هو أداءٌ لركن من أركان الإسلام، والإيداع في البنوك الرّبويّة مفسدة محرمّة؛ ولكنّها أهون بكثير من مصلحة أداء الحجّ[2].

الثاني: أنّ جنس فعل المأمور أعظم من جنس ترك المنهيّ؛ وقد قرّر

---

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٣/٣٤٦، ومجموع فتاوى ابن باز ١٩/ ١٩٤.

(٢) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام لأبي محمد العز بن عبد السلام ١/ ٨٤، والفوائد في اختصار المقاصد للعز بن عبد السلام ١/ ٤٨، ومجموع الفتاوى ٢٨/ ١٢٩.

شيخ الإسلام ابن تيميّة هذه القاعدة، ومثّل لها بأمثلة كثيرة، واستدلّ لها، وممّا قرّر به هذه القاعدة رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ أوّل ذنب عُصي الله به كان من إبليس وآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وإبليس أعظم ذنباً وأكبر جرماً، وذنبه ترك المأمور به وهو السُّجود استكباراً، وذنب آدم فعل المنهيّ عنه؛ وهو الأكل من الشّجرة، وأيضاً الحسنات وهي ثواب فعل المأمور تذهب السّيئات التي هي فعل المنهيّ عنه، وأمّا السّيّئات فلا تذهب الحسنات، وكذلك فإنّ تارك المأمور وإن عذر في التّرك لخطأ أو نسيان؛ فلا بدّ له من الإتيان بالمثل أو بالجبران، بخلاف فاعل المنهيّ عنه، فإنّه في حال الخطأ والنّسيان تكفيه التّوبة إلّا في مواضع لمعنى آخر، وكذلك فإنّ البدعة وهي ترك فعل المأمور من اتباع السُّنّة وجماعة المؤمنين شرّ وأعظم وزراً من أصحاب المعاصي والشّهوات الذين فعلوا المنهيَّ عنه، ومن ذلك أيضاً أنّ الله خلق الخلق لعبادته قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] وهذا أصل الأمر، وأمّا المنهيُّ عنه فإمّا مانع ممّا خلقوا له وهو الشرك، أو مانع من العبادة، أو مانع من كمال ما خلقوا له وهو ظلم بعضهم بعضاً[(١)].

الثالث: أنّ هذه السّيّئة وهي الإيداع أو طلب خطاب الضّمان المُخالف ممّا لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب، ولذا قرّر شيخ الإسلام ابنُ تيميّةَ أنّه إذا كان لا يتأتّى له فعل الحسنة الرّاجحة إلّا بسيّئة دونها في العقاب، فإذا لم يكن إلّا ذلك فلا تبقى سيّئة؛ لأنّ ما لا يتمُّ الواجب أو المستحبُّ إلّا به فهو واجب أو مستحبّ[(٢)].

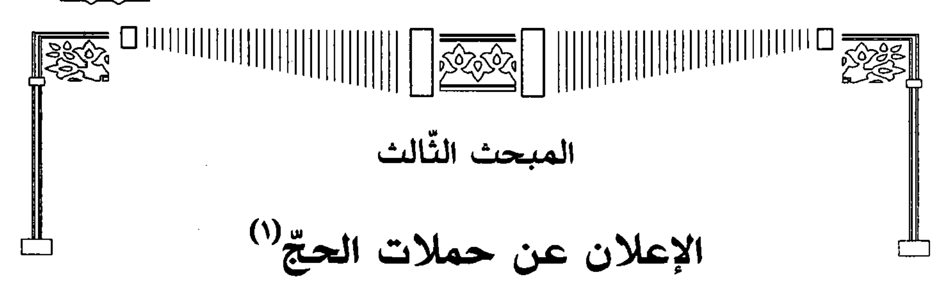
وقد أفتت اللّجنة الدّائمة بجواز إيداع المبلغ المطلوب في البنك الرّبويّ إذا كان لا يتمكّن من الحجّ إلا بذلك، وإنْ ترك الحجّ من أجل هذا الأمر لا يعتبر عذراً في تأخير الحجّ؛ إذا كان الشّخص قادراً مُستطيعاً لذلك[(٣)].

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٠/ ٨٥ وقد أطال رَحِمَهُ اللَّهُ في تقرير هذه القاعدة بما لا مزيد عليه.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٨/٣٥، ونوازل الحج للشيخ سالم بن عيد المطيري ص٩٠.

(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٤٢.



المبحث الثّالث

الإعلان عن حملات الحجّ[١]

قبل الكلام على حكم الإعلان عن حملات الحجّ لا بدّ أنْ نتعرّف على الإعلان، وأهمّ الضّوابط الشّرعية للإعلان التّجاري، ثمّ بعد ذلك نبيّن التّكييف الفقهيّ لحملات الحجّ، ثمّ بعد ذلك نبيّن حكم الإعلان عن حملات الحجّ.

أمّا الإعلانُ فمعناه العامُّ: هو مختلف نواحي النّشاط التي تُؤَدّي إلى نشر أو إذاعة الرّسائل الإعلانيّة المرئيّة أو المسموعة على الجمهور؛ بغرض حثّه على شراء سلع أو خدمات، أو من أجل استمالته على التّقبّل الطيّب لأفكار أو أشخاص أو منشآت مُعلن عنها[٢].

وعُرّف بأنّه: إظهار المبيع أو نشر عرض له مكتوب أو مذاع أو مصوّر تعريفاً به وإشهاراً لمزاياه للتّرغيب في شرائه[٣][٤].

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في النوازل ما جدَّ في هذه العصور من الإعلان عن حملات الحج في الوسائل الإعلامية المختلفة، فهل يعتبر هذا الأمر مشروعاً أو لا؟

(٢) ينظر: الإعلان الإذاعي، أحمد عبد الفتاح سلامة موقع كلمات على الإنترنت، المكتبة الرئيسية، المكتبة العامة، إعلام، وأحكام الإعلانات التجارية لمحمد بن علي الكاملي ص٢٣.

(٣) ينظر: الإعلان التجاري لشيخة بنت عبد العزيز بن مبرد ص٣٨.

(٤) من المصطلحات التي يكثر استعمالها في هذا الجانب مصطلح الدعاية؛ وهو مصطلح وإن كان الكثير يستعمله كمرادف للإعلان، إلا أن هناك فروقاً أهمها: أن الإعلان مدفوع الأجر، بخلاف الدعاية فهي عبارة عن استضافة أو تقرير عن منشأة أو سلعة غير مدفوع الأجر، والإعلان يكرر، بخلاف الدعاية فهي تنشر لمرة واحدة، وعادة ما تكون الدعاية أكثر مصداقية، ومبنية على المصالح المتبادلة بين الوسيلة الإعلامية والشركة صاحبة المنتج (ينظر: موقع مجلة الابتسامة الإلكتروني على الإنترنت تحت عنوان الفرق بين الدعاية والإعلان).

ولهذا يمكن تعريف الإعلان عن حملات الحجّ بأنّه إظهار الحملات أو نشر عرض لها مكتوب أو مذاع أو مصوّر؛ تعريفاً بها، وإشهاراً لمزاياها؛ للتّرغيب في الانضمام إليها.

أمّا إذا أردنا أنْ نتحدّث عن **بعض الضّوابط الشّرعيّة التي يجب مراعاتها في الإعلان التّجاري فهي باختصار كالتّالي:**

الأوّل: موافقة الإعلان لمقاصد الشريعة بالحفاظ على الضّروريّات الخمس ومراعاة الحاجيّات والتحسينات[(١)].

الثاني: ألّا يترتّب عليه ضرر[(٢)] لقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[(٣)]، ومن أمثلة الضّرر في الإعلانات ما يحصل من إعلانات تُغري بالمعاصي والسّلع المُحرّمة كالمعازف والخمور، أو تُغري بالاختلاط، أو تمُجّد الحياة الغربيّة، والسّفر إلى بلاد الغرب، أو الإعلان عن السّلع المُسبّبة للأمراض بطريقة مغرية.

الثالث: ألّا يترتّب عليه أكل لأموال النّاس بالباطل[(٤)]، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، ومن صوره الإعلان عن الميسر أو عن المسابقات التي تقوم عليه كاليانصيب ومسابقات السّحب التي تشترط أنْ يشتريَ البائع كَرتها، أو يدفع قيمة اتصال من أجلها، ومن ذلك عدم إظهار جنس البضاعة وكتم حالها.

---

(١) ينظر: الموافقات للشاطبي ٢/ ١٠، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣٢/ ٢٣٤.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٨٣، وشرح القواعد الفقهية للزرقاء ١/ ١٧٩، ودرر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر ١/ ٣٣.

(٣) أخرجه ابن ماجه ٢/ ٧٨٤ (٢٣٤١) كتاب الأحكام، باب من في حقه ما يضر بجاره، ومالك ٢/ ٧٤٥، وأحمد ١/ ٣١٣، والحاكم في المستدرك ٢/ ٦٦ وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبي في التخليص، والدارقطني ٣/ ٧٧، والبيهقي في الكبرى ٦/ ٦٩، والشافعي في مسنده ١/ ٢٢٤، والآحاد والمثاني لابن عاصم ٤/ ٢١٥، والطبراني في الكبير ٢/ ٨٦، والأوسط ١/ ٩٠، وقال النووي في المجموع ٨/ ١٨٨ حسن من رواية أبي سعيد الخدري، وصححه الألباني في غاية المرام ١/ ١٥٨ بمجموع طرقه.

(٤) ينظر: المحلى لابن حزم ٨/ ٤٣٠، وفتاوى ابن تيمية ٢٩/ ٢٢.

الرابع: تحقُّق الصّدق والأمانة في الإعلان، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [التوبة: ١١٩]، ومن ذلك ما يحصل في بعض الإعلانات من إعلان عن سلعة أو مأكول أو مشروب دون التّنويه عن مكوّناته، وإن حصل ذلك فبدون بيان نسبة مكوّناتها مع أنّ بعضها قد يكون مُضراً.

الخامس: ألّا يترتّب عليه إسراف أو تبذير، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ تجاوز الاعتدال في النّفقة على المباحات إذا أدّى إلى تلف المال فهو الإسراف والتبذير(١)، قال تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ [الأعراف: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: ١٤١].

السادس: ألّا يترتّب على الإعلان غشّ للمستهلك كمن يصف سلعة بأنها طبيعيّة ١٠٠ ٪، أو يظهر السّلع المقلّدة بأسماء السّلع الأصليّة وعلاماتها، ونحو ذلك من أنواع الغشّ التّجاريّ، وهي بلا شكّ مُحرّمة، كما قال النّبيّ ﷺ للذي جعل الطعام المُبَلّلَ أسفل والصالحَ أعلاه، فقال له ﷺ: **«أفلا جعلته فوق الطّعام كي يراه النّاس، من غشّ فليس منّا»**(٢)، ولذا ذكر غير واحد من أهل العلم أنّه لا يجوز بيع المغشوش الذي لا يعلم مقدار غشّه؛ وإنْ بيّن للمشتري أنّه مغشوش، فما بالك بمن لم يبيّن؟ أمّا إذا بيّن أنّه مغشوش، وبيّن مقدار غشّه فيجوز بيعه بالإجماع(٣)(٤).

وبعدَ أنْ بيّنّا تعريف الإعلان، وبعض الضّوابط الشّرعية التي لا بدّ أنْ يتّصف بها، فنذكر **التّأصيل الفقهيّ لحملات الحجّ**:

---

(١) ينظر: المحلى ٧/٤٢٨، وأحكام القرآن لابن العربي ٣/١٩٠.

(٢) أخرجه مسلم ١/٩٩ (١٠٢) كتاب الإيمان، باب قوله ﷺ: **«من غشنا فليس منا»**.

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٩/٣٦١.

(٤) ينظر في هذه الضوابط: الإعلان التجاري لشيخه المبرد ص٥٣ وما بعدها، وأحكام الإعلانات التجارية للكاملي ص١٢٨، وينظر: موقع الشبكة الإسلامية على الإنترنت/ كتاب الأمة الإعلان من منظور إسلامي.

فبالنظر للوظيفة التي تؤدّيها حملات الحجّ، يظهر أنّها حملات تجاريّة ربحيّة بحتة، ولا يعني تعلّقها بقربة أنّها قربة، وإنّما هي عبارة عن تأمين مواصلات من وإلى وبين المشاعر، بالإضافة إلى تأمين السّكن والأكل والشّرب للحجّاج[(١)]، ولا يتعدّى معنى التّقرّب فيها معناه في أيّ عمل دنيويّ آخر، فكلّ عمل دنيويّ كتعلّم العلوم الدّنيويّة، ونقل الركاب، وفتح أماكن لإطعام الناس بالأجرة، أو إسكانهم بالأجرة؛ إذا أحسن الإنسان القصد لله؛ لنفع النّاس، والتّيسير عليهم، وتسهيل الخدمات لهم، وتخفيض الأسعار عليهم، ونحو ذلك من المقاصد الحسنة، فإنّه مع الأجرة سيحصّل أجراً بإذن الله، وهكذا في حملات الحجّ إذا أحسن القصد بالتيسير على الناس في أداء نسكهم، وقضاء حجّهم، وتخفيض الأسعار عليهم، وجعل الحجّ ميسّراً مبذولاً، إلى غير ذلك من المقاصد الحسنة، فإنّ الإنسان سيحصّل مع الأجرة أجراً بإذن الله.

ونرى في كلام السّلف ما يشير إلى ما يشابه حملات الحجّاج ممّن كانوا ينقلون الحجّاج بالكراء، ومنه قولهم: أَيُحْبَسُ الكري على من حاضت ولم تكن طافت طواف الإفاضة حتّى تطوف؟[(٢)]، ونحوها من المسائل التي ذكر فيها من كان ينقل الحجّاج بالكراء، بل نقل أنّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] نزل في ذلك؛ وذلك لما روى أبو أمامة التّيمي[(٣)] قال: «كنت رجلاً أكري في هذا الوجه، وكان أناس يقولون لي: إنّه ليس لك حجّ، فلقيت ابن عمر؛ فقلت: يا أبا عبد الرحمٰن، إنّي رجل أكري في هذا الوجه، وإنّ أناساً يقولون لي: إنّه ليس لي حجّ؟ فقال ابن عمر: أَلَسْتَ تُحرم وتلبس وتطوف بالبيت وتفيض من عرفات وترمي

---

(١) يستثنى من ذلك الحملات الخيرية التي تخلو من الربحية، والتي يقوم بها بعض المحسنين؛ لتحجيج من لم يحج من المسلمين.

(٢) ينظر: المدونة ١/ ٣٦٥، والحاوي ٤/ ٢١٤.

(٣) أبو أمامة التيمي: ويقال: أبو أمية التيمي الكوفي، روى عن ابن عمر، قال يحيى ابن معين: ثقة لا يعرف اسمه. اهـ. توفي نحو ١٤٠هـ. تهذيب الكمال ٣٣/ ٥٢.

الجمار؟ قال: قلت: بلى، قال: فإنّ لك حجّاً؛ جاء رجل إلى النبي ﷺ فسأل عن مثل ما سألتني عنه، فسكت عنه رسول الله ﷺ، فلم يجبْه حتّى نزلت هذه الآية: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ فأرسل إليه رسول الله ﷺ، وقرأ عليه هذه الآية الكريمة وقال: **لك حجّ**»[1].

بل عقد بعض أهل العلم أبواباً في كتبهم على أنّ الكريّ تجزئه حجّته[2]، وقال ابن قدامة[3] في المغني: «أجمع أهل العلم على إجارة الإبل إلى مكّة وغيرها.. ولأنّ بالنّاس حاجة إلى السّفر، وقد فرض الله تعالى عليهم الحجّ، وأخبر أنّهم يأتون رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فجّ عميق، وليس لكلّ أحد بهيمة يملكها، ولا يقدر على معاناتها والقيام بها والشّدّ عليها، فدعت الحاجة إلى استئجار فجاز دفعاً للحاجة»[4].اهـ.

وهذا يوضح أنّ نقل الحجّاج عمل تجاري محض؛ كما ذكرنا سابقاً، وبناء عليه فإنّ الإعلان عنه حكمه حكم سائر الإعلانات عن السلع التجارية، لا بدّ أنْ تُراعى فيه الضّوابط السّابقة للإعلانات التجارية؛ وبالأخص ألّا يترتّب عليه أكل أموال النّاس بالباطل؛ من الإعلان عن حملات وهميّة، أو خدمات وهميّة، وأنْ يتحقّق الصّدق والأمانة بأنْ يعلن عن موقع الحملات كما

---

(١) أخرجه أبو داود ٢/ ٤٢ (١٧٣٣) كتاب المناسك، باب الكري، وأحمد في مسنده، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٣٨٢، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٣٥٠، والدارمي في سننه ٢/ ٢٩٢، والحاكم في المستدرك ١/ ٦١٨ وقال: صحيح ولم يخرجاه، والبيهقي ٤/ ٣٣٣، وقال النووي: إسناده صحيح المجموع ٧/ ٤٩.

(٢) ينظر: سنن أبي داود ٢/ ٤٢، ومصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٣٨٢، ولم يذكر ابن ابي شيبة خلافاً فيه إلا عن سعيد بن جبير، ونقل عن سعيد بن المسيب أنه قال: بل حجه حسن جميل، إن اتقى الله، وأدى الأمانة، وأحسن الصحبة.

(٣) ابن قدامة: هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام المقدسي، موفق الدين أبو محمد الدمشقي الإمام الحنبلي، كان إماماً في فنون كثيرة، زاهداً ورعاً، صنف التصانيف السائرة، منها: المقنع والكافي والمغني وغيرها، توفي سنة ٦٢٠هـ. ينظر: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/ ١٧٣، والمقصد الأرشد لابن مفلح ٢/ ١٥، والمنهج الأحمد للعليمي ٤/ ١٤٨.

(٤) المغني ٥/ ٢٩٧ (ط ـ الفكر).

هو في الحقيقة ليكون الناس على بينة من أمرهم، وأن توضّح التّفاصيل التي يستطيع المتعهّد تأمينها غالباً، أمّا ما يتوهّم أو يظن فلا يعتدّ به لكي لا يترتّب عليه كذب وخلف في الوعد، وألّا يترتّب على ذلك إسراف ولا تبذير، وسنعرض لذلك في كلامنا عن الحملات الباهظة الثّمن قريباً إنْ شاء الله.

ولكن لا بدّ من التّنبيه والتّنويه عن موضوع مهمّ، وهو الإعلان عن هذه الحملات داخل المساجد، ولمّا كان تعلّق هذه الحملات بأحد أركان الإسلام وقع بعض الناس خطأً في إدخالها إلى المساجد، ولما قرّرناه سلفاً من أنّ هذه الحملات عمل تجاريّ محض، وحكم الإعلان عنها حكم سائر الإعلانات التّجاريّة، وقد ورد النّهي عن البيع في المساجد ونشد الضّالة فيها، ومنه حديث أبي هريرة مرفوعاً: «**إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا له: لا أربح الله تجارتك، وإذا رأيتم من ينشد فيه ضالّة فقولوا: لا ردّ الله عليك**»[(١)]، وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص: «نهى رسول الله ﷺ عن الشّراء والبيع في المسجد، وأن تنشد فيه الأشعار وأنْ تنشد فيه الضّالة..»[(٢)]. وهذا النّهي الوارد في هذه الأحاديث حمله بعض أهل العلم على التحريم، وحمله البعض على الكراهة[(٣)]، وليس هذا محل بحثه، وأقلّ أحواله الكراهة

(١) أخرجه الترمذي ٣/ ٦١٠ (١٣٢١) كتاب البيوع، باب النهي عن البيع في المسجد وقال: حديث حسن، والدارمي ١/ ٣٧٩، والنسائي في الكبرى ٦/ ٩٢، وابن الجارود في المنتقى ١/ ١٤٥، وابن خزيمة في صحيحه ٢/ ٢٧٤، والطبراني في الأوسط ٥/ ١٢٧، وابن حبان في صحيحه ٥٢٨/٤، والحاكم في المستدرك ٢/ ٦٥ وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، والبيهقي في الكبرى ٤٤٧/٢، وصححه الألباني. ينظر: سنن الترمذي بحكم الألباني ص٣١٢.

(٢) أخرجه أبو داود ١/ ٣٥١ (١٠٧٩) كتاب الصلاة، باب التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة، والترمذي ٢/ ١٣٩ (٣٢٢) كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية البيع والشراء وإنشاد الضالة والشعر في المسجد، والنسائي ٢/ ٤٧ (٧١٤) كتاب المساجد، باب النهي عن البيع والشراء في المسجد، وأحمد في مسنده ٢/ ١٧٩، وابن أبي شيبة في مصنفه ٢/ ١٨٢، وابن خزيمة في صحيحه ٣/ ١٥٨، وحسنه الألباني في صحيح أبي داود ١/ ٢٩٨.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١١٧، والخرشي على خليل ٧/ ٧٢، والمجموع شرح المهذب ٢/ ١٧٧، والإنصاف ٣/ ٣٨٥.

كما ترى، وكذلك الإعلان عنها في المساجد أقلّ أحواله الكراهة؛ لأنّ الإعلان في معنى البيع؛ إذ يشتمل غالباً على وصف الحملة، وذكر مزاياها، فهو نوع من العرض وإظهار الحملة، والتي هي سلعة تجاريّة للنّاس، وهذا مُتَّفق على كراهته في المسجد، وكذلك هو نوع من التّكسُّب، والتّكسُّب في المسجد لا يجوز.

استعمال القُرَب في الإعلان:

الذي يظهر لي أنّ الإعلان عن حملات الحجّ التّجاريّة ينبغي أنْ يقتصر على ذكر اسم الحملة وموقعها ومزاياها الخدميّة، وينبغي أنْ يكون خالياً من التّنويه عن أيّ نوع من أنواع العبادات أو القربات في الحملة؛ لاستعمال ذلك كوسيلة جذب لهذه الحملة أو تلك؛ كاستخدام قراءة القرآن، أو التّلبية، أو أصوات الوعاظ والعلماء أو صورهم، أو الأذكار؛ لما في ذلك من امتهان تلك العبادات والقربات، وإفساد للنّيّة، وقد أشار بعض أهل العلم إلى صور مشابهة لهذه الصّور؛ بل هي أقلّ منها في التّأثير، وكرهوها، وبعضهم حرّمها، ومن ذلك كراهة ما يفعله بعض التّجار عند فتح السّلعة من الصّلاة على النّبيّ ﷺ، ليعلم المشتري جودة البضاعة، وكذا كراهة التّصدّق على الذي يقرأ القرآن في الأسواق زجراً له، وكراهة التّسبيح والتّهليل من الذي يسأل في الأسواق نظير القرآن، ونحوه إذا قدم أحد العظماء إلى مجلس سبّح أو صلّى على النّبيّ ﷺ إعلاماً بقدومه؛ حتى يفرج له الناس أو يقوموا له يأثم، وكذا لو سبّح صاحب السّلعة أو صلّى على النّبيّ ﷺ على قصد ترويج وتحسين بضاعته أثِمَ[1].



---

(١) ينظر: البحر الرائق ٨/ ٢٣٥، وحاشية ابن عابدين ١/ ٥١٨، والفتاوى الهندية ٥/ ٣١٥، والإعلان التجاري لشيخة المبرد ص٢٤٧.



المبحث الرّابع

أخذ المال لمرافقة حملات الحجّ[(١)]

صورة المسألة: يذهب بعض طلّاب العلم مع بعض حملات الحجّ للتّوجيه والدعوة إلى الله، وهذه الحملات تعطيهم بعض المكافآت الماليّة على هذا العمل، وأحياناً تكون هذه المكافآت مشروطة، وأحياناً تكون غير مشروطة، وتستفيد تلك الحملات من ذلك زيادة الإقبال عليها من الرّاغبين بالحجّ؛ إمّا رغبةً في وجود البرامج الدّعوية والتّوجيهيّة، أو يقبلون رغبة في الاستفادة من شخص الدّاعية إذا أعلن عنه، أو رغبة في هذه الحملات لأنّه عُرِّف عنها أنّها تستضيف طلّاب علم متمكّنين ودعاة مؤثرين.

فهل يجوز للدّاعية أو طالب العلم أنْ يأخذ هذه المكافأة ليرافق تلك الحملات أو لا؟

والذي يظهر لي أن الحكم لا يخلو من تفصيل:

أمّا بالنّسبة لحجّهم فإنّ الظّاهر في حال هؤلاء أنّهم لم يحجّوا ليأخذوا، والظّاهر إنْ شاء الله أنّ عملَ الحجّ بمعزل عن إرادة الدّنيا، فهو صحيح إنْ شاء الله.

ولكنّ محلّ الخلاف فيما يظهر لي هو الدّعوة والتّوجيه الذي من أجله تكون الاستضافة والمكافأة، وحال هؤلاء مشابه لمن تنتدبهم الوزارات الحكوميّة لتوعية الحجّاج ودعوتهم وتعليمهم، وحكم هؤلاء جميعاً وغيرهم ممّن يشابههم لا يخلو من تفصيل:

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل واضح، إذ جدَّ في هذه الأزمان بذل المكافآت لمن يصحب حملات الحج للتوجيه والدعوة؛ فهل هذا أمر مشروع أو لا؟

الحال الأولى: أنّ لا يريد بعمله إلّا الدّنيا وحدها، كمن يحجّ ليأخذ المال، أو ينصح ويدعو ليكافأ، أو يغزو لأجل الغنيمة، أو يطلب علماً ليتأهّل به لوظيفة يقصد بها الدنيا، أو عفّ عن الزّنا خوفاً من المرض لا خوفاً من الله، ولا شكّ أنّ هذا القسم دلّت النّصوص على تحريمه، وتوعّدت عليه، وهو كبيرة من الكبائر، وهو من الشّرك الأصغر، ويبطل العمل الذي يصاحبه، والأدلّة على تحريمه وإبطاله للعمل الذي يصاحبه كثيرة منها:

قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَـٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَـٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [هود: ١٥ - ١٦]، وقوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾﴾ [الإسراء: ١٨]، ومن السّنّة قوله ﷺ: «**إنّما الأعمال بالنّيّات، وإنّما لكلّ امرئ ما نوى...**» الحديث[1]، وقوله ﷺ: فيما يرويه عن ربّه: «**أنا أغنى الشّركاء عن الشّرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه**»[2]، وقوله ﷺ: «**من تعلّم علماً ممّا يُبتغى به وجه الله؛ لا يتعلّمه إلّا ليصيب به عَرَضاً من الدّنيا؛ لم يجد عَرْفَ الجنة يوم القيامة**»[3]، فطلب الدّنيا بالدّين لا يجوز؛ لأنّه من شراء الحياة الدّنيا بالآخرة، وأعمال الآخرة لم تشرع لنيل الدّنيا[4].

---

(١) أخرجه البخاري ١/٣ (١٠) كتاب بدء الوحي، باب كيف بدء الوحي، ومسلم ٣/ ١٥١٥ (١٩٠٧) كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنية**» وأنه يدخل في الغزو وغيره من الأعمال.

(٢) أخرجه مسلم ٤/٢٢٨٩ (٢٩٨٥) كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله.

(٣) أخرجه أبو داود ٣/٣٢٣ (٣٦٦٤) كتاب العلم، باب في طلب العلم لغير الله، وابن ماجه ١/٩٢ (٢٥٢) المقدمة، باب الانتفاع بالعلم والعمل، وأحمد في مسنده ٢/ ٣٣٨، وابن أبي شيبة في مصنفه ٥/٢٥٨، وصححه الألباني. ينظر: سنن ابن ماجه بحكم الألباني ص٦١.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٢/١١، والقرطبي ٩/٣٤، وإعلام الموقعين ٢/١٨٢.

الحال الثّانية: أنْ يكون الباعث إرادة الثّواب الأخروي، وتكون إرادة الدّنيا تابعة، وهذا النّوع جائز إذا كان المراد مباحاً، كمن يقاتل لوجه الله وثواب الآخرة وإرادة المغنم تابعة، وكمن يصوم لوجه الله وإرادة العلاج، وكمن يطلب العلم لوجه الله وإرادة الشّهادة تابعة، ويستدلّ على جواز ذلك بأنّ الله سبحانه رتّب على كثير من العبادات منافع دنيويّة عاجلة، ونصّ عليها ترغيباً للناس بها[1]، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]، وقوله تعالى عن نوح: ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝١١ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّـٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَـٰرًا ۝١٢﴾ [نوح: ١٠ ـ ١٢]، ومن الأحاديث ما ذكر النّبيّ ﷺ في قصة أصحاب الغار الذين دعوا الله بصالح أعمالهم ففرج عنهم[2]، وقوله ﷺ: **«تابعوا بين الحجّ والعمرة، فإنّهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد»**[3]، فهذه النّصوص ذكرت أعمالاً صالحة، ورتّبت عليها حظوظاً عاجلة على سبيل الحثّ، ولو لم يجز للعبد أنْ يتطلّع إليها في عمل لما ذكرت على هذه الصّيغة، فكيف يرغّب بأمر ثم يؤمر بعدم قصده، وهذه المقاصد التّابعة وإنْ كانت لا تبطل العمل، ولا إثم على قاصدها، إلّا أنّها تنقص أجره، فليس أجر من لم يرد إلّا الله كأجر من التفت للحظوظ العاجلة،

---

(١) ينظر: مختصر منهاج القاصدين ص٣٩٣، وإعلام الموقعين ٢/ ١٨١، وفتح الباري لابن حجر ٦/ ٢٨، وتفسير روح المعاني للألوسي ١٥/ ٤٩، وينظر: رسالة في الشرك الأصغر صفته وأحكامه للشيخ عبد الله بن حمد السليم ص١٠٩، وتسهيل العقيدة د. عبد الله عبد العزيز الجبرين ص٣٧٨.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٨٢١ (٢٢٠٨) كتاب المزارعة، باب إذا زرع بمال قوم بغير إذنهم، ومسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٩٩ (٢٧٤٣) كتاب الذكر والدعاء، باب بعض أصحاب النار.

(٣) أخرجه الترمذي ٣/ ١٧٥ (٨١٠) كتاب الحج، باب ما جاء في ثواب الحج والعمرة، والنسائي ٥/ ١١٥ (٢٦٣٠) كتاب الحج، باب فضل المتابعة بين الحج والعمرة، وابن ماجه في سننه ٢/ ٩٦٤ كتاب الحج، باب فضل الحج والعمرة، وأحمد في مسنده ٣/ ٤٤٦، وإسناده حسن صحيح. صحيح الترمذي للألباني ١/ ٢٤٥.

ويدلّ عليه قوله ﷺ: «**ما من غازية تغزو في سبيل الله فيصيبون الغنيمة إلّا تعجّلوا ثلثي أجرهم من الآخرة، ويبقى لهم الثّلث، فإنْ لم يصيبوا غنيمة تمّ لهم أجرُهم**»(١)، فدلّ على أنّ الأجر المعجّل في الدّنيا ينقص به أجر الآخرة(٢).

الحال الثّالثة: أنْ يريد الدّنيا والثّواب معاً، كمن يقاتل ابتغاء وجه الله والدّنيا، وكمن يتوضّأ للصّلاة والتّبرُّد، وكمن يطلب العلم لوجه الله وللوظيفة، وهذا موضع خلاف بين أهل العلم، هل يُقبل أو لا يقبل عمله؟

فمنهم من قال بأنّه لا يقبل مطلقاً؛ لأنّ هذا القصد ينقص الإخلاص وليس لله إلا العمل الخالص(٣).

وبعضهم يقول: يُقبل مطلقاً، وذلك لأنّ الله نصّ على منافع دنيويّة عاجلة لبعض العبادات؛ ولم يزجر عن قصد ذلك، ولم يفصّل في ذلك مع نصّهم على نقصان أجر من قصد الدّنيا؛ ولكن لا يبطل عمله(٤).

ومنهم من فصّل فقال: إنّ الحكم للغالب فإنْ غلب قصد الدّنيا على قصد التّعبّد لم يعتدّ بالعبادة، والعكس بالعكس(٥)، ومنهم من فصّل من وجه آخر فقال: إنْ كانت إرادة الدّنيا خالطته من أوّل الأمر؛ فكانت هي من جملة ما بعثه على العمل فهذا لا أجر له، وبين ما كانت النّيّة فيه خالصة لله من أول أمره ثم عرض له أمر من الدّنيا لا يبالي فهذا لا يضرّه(٦)، ولا شكّ أنّ

---

(١) أخرجه مسلم ٣/ ١٥ (١٩٠٦) كتاب الإمارة، باب بيان قدر ثواب من غزا فغنم.
(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٣/ ٥٢، وفتح الباري ١ ١/ ٢٧٨، والشرك الأصغر لعبد الله السليم ص١٠٩، وتسهيل العقيدة د. عبد الله الجبرين ص٣٨٠.
(٣) ينظر: المحلى لابن حزم ١/ ٧٦، وتفسير القرطبي ٢/ ١٨٠.
(٤) ينظر: الفروق للقرافي مع هامش دار الشروق ٣/ ٤٢، والعدة للصنعاني ١/ ٦٠.
(٥) ينظر: إعلام الموقعين ٢/ ١٨٢، والموافقات للشاطبي ٢/ ٢٢١، والقول السديد شرح كتاب التوحيد للسعدي ص١٢٩.
(٦) ينظر: تيسير العزيز الحميد للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص٤٤٨.

التّفصيل له حظّه من الاعتبار، واعتبار الباعث، والأغلب أمر جدير بالنّظر[١]؛ توخّياً للإخلاص، وبعداً عن مواطن الخلاف، ولأنّه إذا غلب قصد الدنيا كان الإخلاص هزيلاً ضعيفاً وتمكّن قصد الدّنيا من القلب، وكذلك إذا كان الباعث هو من جملة الباعث على العمل وغلب في ذلك، ومن المعلوم أنّ مدار التّعبّد والثّواب والعقاب على عمل القلب.



(١) رجَّح بعض الباحثين أن القسمة تقتضي حالين: إما أن ينوي الدنيا وحدها وهو محرَّم وشرك أصغر، والحال الثاني: أن يريد بالعبادة وجه الله والدنيا معاً، وهذا جائز، وذكروا أن الأقرب عدم التفريق لأن النصوص أطلقت ولم تفصل؛ بل إن حديث أبي سعيد في رقية اللديغ صريح في جواز أن تكون إرادة الدنيا هي الباعث على قراءة الفاتحة رقية، ولذا امتنع الصحابة عن الرقية إلا بجعل.
ينظر: تسهيل العقيدة د.عبد الله عبد العزيز الجبرين ص٣٧٩، وفتوى للشيخ د. خالد المشيقح على الإنترنت موقع المسلم الركن العلمي قسم الفتاوى أخذ المال لمرافقة حملات الحج.



المبحث الخامس

الحج لمن لم يأذن له مرجعه أو كفيله

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: الحج لمن لم يأذن له مرجعه أو كفيله.

المطلب الثاني: من أحرم بالحج ثم كلف بالعمل.

* * *

المطلب الأوّل

الحجّ لمن لم يأذن له مرجعه أو كفيله(١)

تحرير محلّ النّزاع:

١ ـ لا خلافَ بأنّ الموظّف أو العامل إذا كان عقد العمل أو العرف جارياً بأنْ يكون وقت الحجّ وقتَ إجازة رسميّة له أو أخذ فيه إجازة؛ فإنّه يحقّ له أنْ يحجّ في هذه الحال بلا استئذان من مرجعه أو كفيله، وذلك لأنّه لا تعارض بينهما.

٢ ـ لا خلاف بأنّ المرجع أو الكفيل إذا أذن للموظّف أو العامل بالحجّ في وقت العمل بأنّ حجّه جائز؛ لأنّه حقّهما وقد تنازلا عنه.

٣ ـ لا خلاف بأنّ العمل إذا كان مطلوباً وقت الحجّ؛ ولا يمكن تركه لما يترتّب عليه من الإضرار بمصلحة المسلمين العامّة، أو الإخلال بالأمن، أو الإضرار المحقّق بمصلحة الكفيل؛ فإنّه لا يجوز له الحجّ في هذه الحال؛

(١) وجه دخول المسألة في النوازل ما جدَّ في هذه الأزمان من انتظام كثير من الناس في وظائف، وقدوم كثير من العمالة المسلمة إلى هذا البلد للعمل؛ فهل يحق منع هؤلاء من أداء الحج بناءً على عقد العمل أو لا؟

لأنّ تقديم المصلحة الخاصّة على المصلحة العامّة لا يجوز، ولأنّ دفع المفسدة المتحقّقة مُقدّم على جلب المنفعة؛ ولأنّه في حكم من لم يستطع فلا يجب عليه الحجّ[١].

٤ ـ ألّا يأذنَ المرجع له بالحجّ، ولا يوجد ضرر من تركه العمل على المصلحة العامّة، وهو حجّ فرضه[٢]، فهل يجوز له الحجّ في هذه الحال أو لا؟ فيؤخذ من كلام أهل العلم المعاصرين أن هذه المسألة على قولين هما:

القول الأوّل: أنّ الحجّ مُقدّم في هذه الحال على إذن مرجعه.

وهو الظاهر من كلام الشّيخ محمد بن إبراهيم[٣]، وفتوى اللّجنة الدّائمة للإفتاء بالمملكة العربيّة السّعوديّة[٤].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وما ورد من أحاديث تحذّر من تأخير الحجّ للمستطيع؛ ومَن هذه حاله، فإنّه مستطيع فوجب عليه الحجّ[٥].

الدّليل الثّاني: أنّ حجّ الموظّف في هذه الحال ـ إذا كان فرضاً ـ جائزٌ؛ لأنّ تعلّق الحجّ في ذمّته سابق لشغل ذمّته بالعمل، وما كان له حقّ السّبق يقدّم[٦].

ويُناقش هذان الدّليلان: بأنّ الحجّ ليس كسائر العبادات الأخرى؛ لأنّ

---

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١ ١/١١٨، وفتاوى ابن باز ١٧/١٢٢، وفتاوى ابن عثيمين ٢١/٥٦، ونوازل الحج للمطيري ص٨٥.

(٢) الذي يظهر من كلام أهل العلم تخصيصهم الخلاف في حج الفرض دون النافلة لأن النافلة لا تعلق لها بالذمة ولم يرد تأثيم لمن تركها.

(٣) ينظر: فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم، جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم ٥/١٨٩.

(٤) ينظر: مجلة البحوث الإسلامية ١٣/٦٧.

(٥) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٥/١٨٩.

(٦) ينظر: مجلة البحوث الإسلامية ١٣/٦٧.

وجوبه مُعلّق بالاستطاعة، ومن كان هذه حاله فاستطاعته ناقصة، وإن كان يملك زاداً وراحلةً؛ ولكن ذهابه قد يترتّب عليه نقص في معاشه، ولذا نصّ بعض أهل العلم على أنْ يكون الزّاد والرّاحلة فاضلة عمّا يحتاجه للنّفقة على عياله، ومن تلزمه مؤونته في مضيّه ورجوعه؛ لأنّ النّفقة حقّ للآدميّين، وحقهم آكد، وكذلك نصّ بعضهم بأنّه لو كان له رأس مال يتّجر فيه، لو أخذ منه ليحجّ بطلت تجارته فإنّه لا يأخذ منه[1].

القول الثّاني: أنّ إذْن المرجع أو الكفيل في هذه الحال مُقدّم على الحجّ ولا يجب عليه الحجّ.

وهو الظاهر من فتوى أخرى للّجنة الدّائمة[2]، ومن كلام الشّيخ عبد العزيز بن باز[3] والشّيخ محمد بن عثيمين[4] رحمهما الله.

واستدلوا على ذلك بأدلّة:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، ويقول تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: ٣٤]، ويقول ﷺ: «**المسلمون على شروطهم**»[5]، ومقتضى العقد أن لا يحجّ الموظّف أو المكفول إلا بإذن مرجعه فوجب الوفاء به[6].

الدّليل الثّاني: أنّ العلماء ينصّون في كلامهم على الأجير الخاصّ بأنّه: من يعمل لمعين عملاً مؤقتاً، ويكون عقده لمدّة، ويستحقّ الأجر بتسليم نفسه في المدّة؛ لأنّ منافعه صارت مستحقّة لمن استأجره في مدّة العقد، وبأنّ الأجير الخاصّ يقوم بالعمل في الوقت المحدد له أو المتعارف عليه، ولا يمنع هذا من أدائه المفروض عليه من صلاة وصوم بلا إذن من المستأجر،

---

(١) ينظر: المغني ٥/ ١٢، والممتع شرح المقنع لابن المنجا ٢/ ٣١٤.

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ١١٧. (٣) ينظر: فتاوى ابن باز ١٧/ ١٢٢.

(٤) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢ ١/ ٥٦ ـ ٦٢ و٢٤/ ٤٢.

(٥) سبق تخريجه ص٥٥.

(٦) ينظر: فتاوى ابن باز ١٧/ ١٢٢، وفتاوى ابن عثيمين ٢ ١/ ٦٠.

وقيل: له أنْ يؤدّي السُّنّة أيضاً، وأنّه لا يمنع من صلاة الجمعة والأعياد، ولا ينقص من أجره شيء لذلك، هذا إذا كان المسجد قريباً ولا يستغرق ذهابه إليه وقتاً كبيراً[1]، هذا في صلاة الجمعة، فما بالك بالذهاب إلى الحجّ الذي يستغرق الوقت الكثير؛ فلا شكّ أنّه لا يسوّغ له الحجّ بدون إذن مرجعه أو كفيله لوجود العقد.

الدّليل الثّالث: أنّ في هذا مخالفة لولاة الأمر، والله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وطاعة ولاة الأمر في غير معصية الله واجبة لما يترتّب على مخالفتهم من فساد كبير[2].

الترجيح: ممّا سبق ذكره من الأقوال والأدلّة والمناقشات يظهر لي ـ والله أعلم ـ أنّ في المسألة تفصيلاً لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار؛ لأنّ عامّة من يطرح هذا التساؤل أناس يشاركون في الحجّ كموظّفين في المجالات الأمنيّة والطّبيّة وغيرها، يؤدّون أعمالاً لمصلحة الحجّاج؛ والتّفصيل في مثل هؤلاء أنّ مَنْ كان متأكداً أنّ إحرامه بالحجّ لن يؤثّر أدنى تأثير على عمله الموكول إليه؛ فيجوز له حجّ الفريضة دون إذن مرجعه، أمّا إذا كان سيؤثّر أو يظّن أنّه سيؤثّر ولو أدنى تأثير فلا يجوز له ذلك[3]؛ لأنّ فيه تقديمَ مصلحة خاصة على مصلحة عامة، ولأنّ فيه منافاةً لموجب وروح العقد الذي بينه وبين من وظّفه.

وقد ذكر بعض الباحثين جمعاً آخر بين القولين، وخلاصته: أنّه إذا كان قادراً على كفاية نفسه ومن تجب عليه نفقته بدون الحاجة إلى هذا العمل أو

---

(١) ينظر: الهداية للمرغيناني ٣/ ٢٤٥، والكافي لابن عبد البر ص٣٧٣، والمهذب للشيرازي ١/ ٤٠٨، والمغني لابن قدامة ٥/ ٣٠٦، وكشاف القناع للبهوتي ٣/ ٥٦٩، والموسوعة الفقهية الكويتية ١/ ٢٨٨.

(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢١/ ٥٩، ونوازل الحج للشيخ سالم المطيري ص٨٧.

(٣) ينظر: موقع الإسلام اليوم/ خزانة المراسلات/ سؤال بعنوان أريد الحج بدون إذن مرجعي للشيخ سلمان العودة.

الوظيفة؛ أيْ: أنّ عمله مجرّد زيادة دخل فحسب؛ فهنا يجب عليه السّعي إلى الحجّ، ولا شكّ أنّ مصلحة الحجّ أعظم بأضعاف كثيرة من مفسدة تركه للعمل الذي لا تقوم عليه كفايته، أمّا إذا كان عمله هو الأساس الذي تحصل به حاجته ونفقته على نفسه وأولاده ومن يعول، وليس لديه ما يكفيه سواه فلا شكّ بأنّه يعتبر غير مستطيع، فلا يجب عليه الحجّ عند ذلك اعتباراً بما ذكره أهل العلم فيمن يعتبر مستطيعاً، وهذا يشمل الموظف الحكومي والعامل مع كفيله وهو جمع جيد[1].

بناء على ما سبق تقريره في هذا المطلب نذكر مطلباً مشابهاً له في الاستدلال بدون إعادة ذكر الأدلة المتشابهة رغبة في الاختصار:

المطلب الثّاني

من أحرم بالحجّ ثم كُلّفَ بالعمل

فيما مضى من تقرير المسألة دار الحديث عمّن لم يحرم بالحجّ، هل يحقّ له أنْ يحرم به بدون إذن مرجعه أو كفيله؟ وهنا نشير إلى من أحرم بالحجّ ثم كُلّفَ بالعمل؛ فالذي يظهر لي أنّ حاله لا تخرج عن الأحوال المذكورة في تحرير محلّ النّزاع السّابق[2]؛ فإنْ كان هذا وقت إجازته، أو أَذِنَ له مرجعه أو كفيله بالحجّ لا يحقّ لأحد أنْ يكلّفه بعمل بعد إحرامه؛ مع استيفائه الإذن مسبقاً، لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وأمّا من أحرم بالحجّ وعمله مطلوب منه وقت الحجّ؛ ولا يمكن تركه لما يترتب عليه من إضرار بمصلحة المسلمين العامّة، وكذلك إنْ لم يأذن له مرجعه بالحجّ؛ ولا يوجد ضرر من تركه العمل على المصلحة العامة؛ فأحرم فكلفه عمله؛ فالظاهر لي في هاتين الحالتين أنّه إن كان قد اشترط فلا شيء عليه ويحلّ، وإن لم يكن اشترط؛ فهما يختلفان باختلاف العمل، فإن كان

(١) ينظر: المغني ٥/ ١٢، ونوازل الحج للشيخ سالم المطيري ص٨٨.

(٢) ينظر هذا البحث ص٧٣.

يترتّب على غيابه فصل من عمله، وليس له مصدر كسب إلّا هذا العمل، وكان هذا الأمر متيقّناً؛ فهنا قد يعتبر له حكم المحصر؛ يحلّ بعد ذبح الهدي، وذلك لأن الموازنة بين المصلحة والمفسدة مطلوبة، وإذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما، والأخف هنا خروجه من العبادة وذبح الهدي، والأعظم فصله من عمله[١]، ولأنّ الضّرر الماليّ العظيم ملحَق بالضّرر البدنيّ، وسيأتي بيان ذلك في مسألة قادمة، وأنّ الحصر ليس حصر العدو فقط[٢].

وأمّا إن كان ما يترتّب على استمراره دون ذلك فلا يجوز له أن يحلّ من إحرامه؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، فإن حلّ جاهلاً فلم يزل محرماً، وعليه أن يعيد ملابس الإحرام فور علمه لإكمال نسكه، أمّا إن كان قد ترك بعض أفعال الحجّ؛ فعليه الجزاء لكل فعل تركه[٣].



(١) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١/ ٨٣.

(٢) ينظر: هذا البحث ص١٨٦.

(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٩٠، وفتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ١٢٤.



المبحث السّادس

الحجّ مع الجهات الحكوميّة لمنسوبيها وغيرهم[١]

صورة المسألة:

تختصّ بعض الجهات الحكوميّة بمخيمات خاصّة في منى، وتقوم هذه الجهات الحكوميّة ـ أمنيّة كانت أو غير ذلك ـ بالإذن لبعض منسوبيها بالحجّ في هذه المخيّمات، وتوفّر كلّ ما يحتاجون من أكل وشرب وتنقّل على نفقتها، فما حكم اختصاص تلك الجهات بهذه المخيّمات؟ وما حكم حجّ منسوبي تلك الجهات وغيرهم على نفقتها؟

أمّا اختصاص تلك الجهات بهذه المخيّمات فلا بأس به للأسباب التّالية:

الأول: أنّ تصرّف الإمام على الرّعيّة منوط بالمصلحة، كما نصّت القواعد الشّرعيّة[٢]، وتخصيص هذه الجهات من قبل وليّ الأمر بهذه المخيّمات أمر لا بدّ أن تراعى فيه المصلحة العامة، فإذا روعيت المصلحة العامّة وجبت طاعة وليّ الأمر بتخصيص تلك الجهات بتلك المخيّمات.

الثاني: أنّ منى مُناخ من سبق كما في الحديث الذي روته عائشة رضي الله عنها قالت: «قلت: يا رسول الله ألا نبني لك بمنى بيتاً أو بناء يظلك من الشمس؟

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما جدَّ في هذا العصر من اختصاص بعض الجهات الحكومية ببعض المساحات في منى، تقيم عليها مخيمات ليحج فيها بعض منسوبيها، فهل هذا التصرف جائز، وما حكم الحج مع تلك الجهات؟

(٢) ينظر: المنثور في القواعد للزركشي ١/٣٠٩، والأشباه والنظائر للسيوطي ص١٢١، وشرح مجلة الأحكام لعلي حيدر ١/٥١.

فقال: «**لا إنما هو مناخ من سبق إليه**»(١)(٢)، وهذه الجهات قد وجدت في هذه المخيّمات بأسبقيتها، فكان من حقّها الاستفادة منها، خاصة وأنّها تختصّ بها لسنوات عدّة.

الثالث: أنّ هذه الجهات تؤدّي خدماتٍ أمنيّةً وإرشاديّة أو دعويّة أو طبيّة أو إعلاميّة أو خدمات أخرى للحجاج، ولذلك كان لا بدّ من وجود مخيّمات لمنسوبيها لأداء مهامّهم على الوجه المطلوب(٣).

والذي يظهر أنّ ذلك الاختصاص يخضع للضّوابط الشّرعية، ومنها:

أولاً: ألّا تكون المساحة الممنوحة للمخيّم أكثر من الحاجة الحقيقيّة لتلك الجهة؛ بناء على عدد الأشخاص الموجودين؛ لأنّ زيادة المساحة عن الحاجة تتعارض مع ما ذكرنا سابقاً في المسوّغات الشّرعيّة.

ثانياً: أنْ تختصَّ المخيّمات التي بمنى بالجهات التي لا غنى للحجّاج عنها، وباقي الجهات تكون خارج منى.

ثالثاً: ألّا يترتّب على تلك المخيّمات إضرارٌ بيّنٌ بمصالح الحجّاج.

والمسألة الأخرى هي: ما حكم حجّ منسوبي تلك الجهات وغيرهم على نفقتها؟

نقول: إنّ المسألة لا تخلو من تفصيل:

فالقسم الأوّل: مَنْ يحجّ مع هذه الجهات هم من الموظفين المكلّفين

---

(١) أخرجه أبو داود ٢/ ٢١٢ (٢٠١٩) كتاب الحج، باب تحريم حرم مكة، والترمذي ٣/ ٢٢٨ (٨٨١) كتاب الحج، باب ما جاء إن منى مناخ لمن سبق، وابن ماجه ٢/ ١٠٠٠ (٣٠٠٧) كتاب الحج، باب النزول بمنى، وأحمد في مسنده ٦/ ١٨٧، والدارمي ٢/ ١٠٠، والبيهقي ٥/ ١٣٩، والحاكم في المستدرك ١/ ٦٣٨، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٨٤، والطحاوي في شرح المعاني ٤/ ٥٠، والطبراني في الأوسط ٣/ ٩١، وأبو يعلى في مسنده ٨/ ١٦ وسيأتي الكلام عليه مفصلاً ص٤٤١.

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١/ ٢١٢، والحاوي ٧/ ٤٩٥، والكافي لابن قدامة ٢/ ٤٤٢.

(٣) ينظر: موقع الحرس الوطني على الإنترنت تحت عنوان الحرس الوطني يشارك في خدمة ضيوف الرحمٰن.

بتنسيق تلك المخيّمات، والقيام على شؤونها؛ وهؤلاء يجوز حجّهم؛ لأنّ قيامهم بهذا العمل داخل في عقد العمل بينهم وبين تلك الجهات.

القسم الثّاني: أناس من موظّفي تلك الجهات تمّ اختيارهم لأداء الحج في تلك المخيّمات بناء على آليّة معيّنة لتلك الجهات؛ إمّا لكونهم لم يحجّوا من قبلُ، أو لتميّزهم في عملهم أو غير ذلك، وهؤلاء مأذون لهم بالحجّ في تلك المخيّمات، وإذا قلنا باستحقاق تلك الجهات لتلك المخيّمات؛ فلهم أن يأذنوا بالحجّ لمن تحقّق منه مصلحة؛ لأنّ التّصرّف في المال العامّ لأيّ متصرّف فيه ممّن أذن له بالتّصرّف فيه منوط بالمصلحة، وتدلّ عليه القاعدة الشّرعيّة السّابقة، وما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [الإسراء: ٣٤] ومعنى الأحسن تحصيل المصلحة الخالصة أو الراجحة، فالواجب على كل متصرّف في المال العام نظير الواجب على الوليّ في مال اليتيم؛ لأنّه بمنزلته؛ كما قال عمر: «إنّي أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم»[(١)(٢)].

القسم الثّالث: أناس من غير موظفي تلك الجهات؛ ولكنّ حاجة تلك الجهات لهم دعتها لاستضافتهم، إمّا لأنّهم يقومون بجانب دعويّ أو توجيهيّ كالعلماء وطلّاب العلم، أو لأيّ مصلحة من مصالح تلك الجهات، أو ذلك المخيّم، فهذا القسم كسابقه في جواز حجّهم مع تلك المخيمات وعلى نفقتها لتحقّق المصلحة منهم، ولعلّه يلحق بهم في الحكم من يرافقهم إن أذن لهم.

القسم الرّابع: أناس من موظفي تلك الجهات، أو من غير موظّفيها، ولكنّهم لم يُؤذَنْ لهم بالحجّ في تلك المخيّمات على نفقتها، وإنّما لوجود معرفة في المخيم؛ فإنّهم سيتمكّنون من الدّخول والسّكن في ذلك المخيّم،

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه ٤/ ١٥٦٧، وابن سعد في الطبقات ٣/ ٢٧٦، وابن أبي شيبة في مصنفه ٦/ ٤٦٠، وعمر بن شبة في أخبار المدينة ١/ ٣٦٨، والبيهقي في الكبرى ٦/ ٤، قال الحافظ في الفتح: «إسناده صحيح» فتح الباري ٣/ ١٥١.

(٢) ينظر: تأصيل القاعدة الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٢١، وسلطة ولي الأمر في المال العام د. خالد الماجد ص١٠ منشور في موقع المسلم على الإنترنت.

وعلى نفقة تلك الجهة، فهذا ممّا يختلف فيه الاجتهاد الفقهي.

فلقائل أن يقول: إنّ هذا لا يجوز؛ لأنّه يشترط في التّصرّف في المال العام لأيّ متصرّف أن يكون منوطاً بالمصلحة، ولذا لا بدّ أن تكون تلك الاستضافة خاضعة للتّنظيم القائم من نفس الإدارة، ولا ينظر فيه لمعرفة أو إذن من أحد؛ إلّا لشخص يسمح له النّظام أن يأذن أو يمنع؛ لأنّ المسؤول قد يكون متساهلاً في تحقيق المصلحة؛ فيحابي من يريد ويمنع من لا يريد.

وقد قيل بقول آخر في هذه المسألة: هو أن المكان إذا كان متسعاً، وأُذن للحاج من إدارة المخيم؛ فإنه يجوز له إن يسكن مع تلك الجهات عندئذ. وهو قول الشيخ محمد بن عثيمين والشيخ عبد الله بن جبرين(١)، ولعله يستدل لهم بما ورد في الحديث السابق: **«لا إنما هو مناخ من سبق»**(٢)، وحيث إن المكان ما زال متسعاً وقتئذ فلا يختص به أحد دون أحد بشرط أن لا يضيق على السابقين، ولا يأخذ شيئاً من مكانهم الخاص بهم، هذا بالنسبة للمكان، أما الأكل والشرب وما شابهه فقد ذكر الشيخ ابن عثيمين في فتواه أنه لا بد من إذن المسئول عن المخيم ليحل الأكل والشرب وما شابهه؛ والغالب أنهم يأذنون لهم بذلك وتكون بمنزلة الضيافة(٣)، وذكر الشيخ ابن جبرين حفظه الله أنه إذا كان فائضاً عن حاجة السابقين المكلفين فلا مانع بل هم أولى من التخلص منه.

ولعله يمكن الاستدلال لهذا القول بأنه إذا جاز له السكن بناء على أن منى مناخ من سبق، فإن الأكل والشرب ونحوهما تجوز بناء على قاعدة يجوز تبعاً ما لا يجوز استقلالاً؛ ويذكرها بعض أهل العلم بقولهم: (يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها)، ومن أمثلتها: لا يصح بيع الزرع الأخضر إلا بشرط القطع فإن باعه مع الأرض جاز تبعاً، ومنها: لا يثبت النسب بشهادة النساء، فلو شهدت بالولادة على الفراش ثبت النسب تبعاً، ومنها: لا يثبت

---

(١) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٤/ ٧٥، وأما قول ابن جبرين فحدثني به مشافهة.

(٢) سبق تخريجه ص٨٠.

(٣) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٤/ ٧٥.

شوال إلا بشهادة اثنين قطعاً، ولو صاموا بشهادة واحد ثلاثين يوماً ولم يروا الهلال أفطروا على الأصح لحصوله ضمناً وتبعاً للصّوم وفروعها كثيرة[١]، ولعلّ هذا منها، فما دام المكث يجوز؛ فلعلّ ما يتبع المكث يجوز، خاصّة إذا كان متاحاً ووفيراً؛ ولا يترتّب عليه تضييق على أحد.

ولو قيل: إنه يستدلّ لجواز الأكل والشّرب، وما يتبعها في هذه المخيّمات، بما ورد من أدلّة تدلّ على أنّ الإنسان إذا ظفر بحقّه أو دَينه يجوز له استيفاؤه بأخذه من مال المدين بغير قضاء؛ وهي ما يُسمّى بمسألة الظّفر، والتي يدلّ عليها عدّة أدلّة: ومنها حديث هند بنت عتبة[٢] امرأة أبي سفيان[٣] عندما سألت رسول الله ﷺ فقالت: «يا رسول الله، إنّ أبا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني من النّفقة ما يكفيني ويكفي بنيّ؛ إلّا ما أخذْتُ من ماله بغير علمه؛ فهل عليّ في ذلك من جناح؟ فقال رسول الله ﷺ: **خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك**»[٤]؛ فقد أذن لها أنْ تأخذ من مال زوجها بدون علمه؛ فيقاس عليه غيره، ومن العلماء مَنْ قال بأنّ من ظفر بمال من بيت المال؛ له أن يأخذ منه بقدر ما يعطيه الإمام ـ أي: بقدر عطائه من بيت

(١) ينظر: القواعد لابن رجب ص٣٤٢، والأشباه والنظائر للسيوطي ص١٤٠، وشرح القواعد للزرقاء ص١٩٥، وشرح مجلة الأحكام ١/ ٥٠.

(٢) هند بنت عتبة: ابن ربيعة بن عبد شمس بن مناف، صحابية قرشية، عالية الشهرة، أم معاوية بن أبي سفيان، كانت فصيحة اللسان جريئة، من الذين أهدر النبي ﷺ دمهم، ثم أسلمت وحسن إسلامها، وحضرت اليرموك، وحرَّضت على القتال، توفيت سنة ١٤هـ. ينظر: الاستيعاب لابن عبد البر ٤/ ١٩٢٢، وأسد الغابة ٧/ ٣١٦.

(٣) أبو سفيان: صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، وهو والد معاوية ويزيد، رأس قريش وقائدهم في أحد والخندق، أسلم يوم الفتح، وصلح إسلامه، وكان من دهاة العرب، قلعت عينه في فتح الطائف، والثانية في اليرموك، وتوفي بالمدينة سنة ٣١هـ. ينظر: الاستيعاب ٢/ ٧١٤، وتهذيب سير أعلام النبلاء للحمصي ١/ ٥٣.

(٤) أخرجه البخاري ٥/ ٢٠٥٢ (٥٠٤٩) كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، ومسلم في صحيحه ٣/ ١٣٣٨ (١٧١٤) كتاب الأقضية، باب قضية هند.

المال ـ وهو مذهب الحنفيّة والمالكيّة وقول للشّافعية، وقيل: بقدر قوته، وقيل: بقدر كفاية سنة، وهو قول للشّافعيّة[1]، **ولكن يقال بأنّ جواز الظّفر يختصّ بالأموال الخاصّة، وأمّا الأموال العامّة فلا يقال بجواز الأخذ منها؛ لتعلُّق حقوق كافة المسلمين بها، ولعدم معرفة ما يستحقّ الشّخص من بيت المال فهو حقّ غير منضبط**، والقول بجواز الأخذ من الأموال العامّة فيه من المفاسد الكثيرة التي لا تحصى، وفتح باب التّأويل في استحلال المال العام[2].

ويمكن أنْ يقال بأنّ جواز الأكل والشّرب وما شابهه من باب الضّيافة الواجبة، وهو ما أومأ إليه الشّيخ ابن عثيمين[3].

وبما رواه عقبة بن عامر[4] رضي الله عنه قال: «قلنا: يا رسول الله، إنّك تبعثنا فننزل بقوم، فلا يَقْرونَنَا، فما ترى؟ فقال لنا رسول الله ﷺ: «**إنْ نزلتم بقوم فأمروا لكم بما ينبغي للضّيف، فاقبلوا، فإن لم يفعلوا فخذوا منهم حقّ الضّيف الذي ينبغي لهم**»[5]، فأجاز استيفاء حقّ الضّيافة بغير قضاء؛ فيقاس عليه غيره من الحقوق، وما رواه المقدام بن معديكرب[6] عن النّبيّ ﷺ قال: «**أيّما رجل أضاف قوماً، فأصبح الضّيف محروماً فإنّ نصره حقّ على كلّ مسلم، حتّى يأخذ**

(١) ينظر في بيان هذه المذاهب: حاشية ابن عابدين ٤/ ١٥٩، والتاج والإكليل ٥/ ٢٦٦، وحاشية القليوبي على المنهاج ٣/ ١٨٩.

(٢) ينظر: استيفاء الحقوق من غير قضاء د. فهد اليحيى ص١٩١، ٢٦١.

(٣) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٤/ ٧٥.

(٤) عقبة بن عامر: ابن عبس الجهني، يكنى أبا حماد أو أبا أسيد، سكن مصر وكان والياً عليها، وتوفي في آخر خلافة معاوية سنة ٥٨هـ. ينظر: الاستيعاب ٣/ ١٠٧٣، وأسد الغابة لابن الأثير ٤/ ٥٩.

(٥) أخرجه البخاري ٢/ ٨٦٨ (٢٣٢٩) كتاب المظالم، باب قصاص المظلوم إذا وجد مال ظالمه، ومسلم ٣/ ٣٥٣ (١٧٢٧) كتاب اللقطة، باب الضيافة ونحوها.

(٦) المقدام بن معديكرب: بن عمرو بن يزيد الكندي أبو كريمة، وفد على النبي ﷺ من كندة وسمع منه، ونزل حمصاً، وتوفي بالشام سنة ٨٧هـ. الاستيعاب ٤/ ١٤٨٢، والإصابة لابن حجر ٦/ ٢٠٤.

بقرى ليلة من زرعه وماله»[١].

وهذا ممّا يمكن أنْ يجاب عنه بأنّه خاصّ بحقوق النّاس وأموالهم الخاصّة، بوجوب الضّيافة فيها، مع أنّ الخلاف فيها قويّ، والجمهور على خلافه، وليس هذا محلّ بحثه، أمّا الضّيافة من المال العامّ فلا يدخل في هذه الأحاديث.

ومن مجمل ما سبق يتّضح أنّ قول الشّيخين ابن عثيمين وابن جبرين متوجّه، وأنّ المكث لا بأس به إذا كان المكان متّسعاً، وأمّا الأكل والشّرب فإن كان زائداً فهم أحق به من غيرهم، وإنْ أذن لهم فهم يستحقّون ذلك بالإذن، والله أعلم.



(١) أخرجه أبو داود ٣/ ٢٤٣ (٣٧٥١) كتاب الأطعمة، باب ما جاء في الضيافة، وابن ماجه ٢/ ٢١٢ (٣٦٧٧) كتاب الأدب، باب حق الضيف، وأحمد ٤/ ١٣١، وابن أبي شيبة ٢/ ٤٠٢، والدارمي في سننه ٢/ ١٣٤، والحاكم في المستدرك ٤/ ١٤٧ وقال: صحيح، والبيهقي في الكبرى ١٠/ ٢٧٠، قال النووي: «رواه أبو داود بإسناد حسن» المجموع ٩/ ٥٢، قال ابن حجر في التلخيص الحبير: «صحيح» ٤/ ١٥٩.



المبحث السّابع

الحجّ مع الحملات الباهظة الثّمن[1]

الحجّ مع الحملات الباهظة الثّمن يُنظر له من أربع جهات:

الجهة الأولى: ما فيه من الإسراف والتّبذير، ولا شكّ أنّ الإسراف والتّبذير أمر منهيّ عنه شرعاً، قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١]، ولا شكّ أنّ الإنفاق في الحملات الباهظة الثّمن والتي يتضح من عُرف الناس أنه مبالغ بسعرها هو إسراف في المباح، لا في المستحبّ؛ لأنّه إسراف في المأكل والمشرب والتّرفّه، وكلّها من الأمور المباحة، وهي عين الأمور التي نهت الآية عن الإسراف فيها، كما ذكر جملة من السّلف[2]، ولا شكّ أنّ الإسراف في المباحات من الإسراف المذموم بدلالة الآية السّابقة.

ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «الإسراف ما كان صرفه في الحرام أو كان صرفه في المباح قدراً زائداً على المصلحة»[3].

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾﴾ [الفرقان: ٦٧]، وهو يدلّ بلا شكّ على الاعتدال والتّوسّط؛ وهو ما بين الإسراف والتّقتير، وأنّ كلاهما مذموم، وأنّ الاعتدال هو المندوب، ولا ينظر إلى كون النّفقة جعلت في الحجّ، وإنّما ينظر أنّ النّفقة الزّائدة جعلت

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما جد في هذا الزمان من وجود حملات للحجاج باهظة الثمن بصفة غير مسبوقة؛ فهل يجوز أن يحج الشخص معها أو لا؟

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٨/ ١٦٢، وتفسير ابن أبي حاتم ٥/١٤٦٦، وتفسير القرطبي ٧/ ١٩١، والمحلى ٧/٤٢٩.

(٣) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ٤/ ٤٨٠.

لتحصيل التّرف في الأكل والشّرب والتّنقّل والسّكن؛ فهي إنّما جعلت في المباحات، وليست في المستحبّات، كما يظن البعض، إذ الحجّ المندوب يقوم بتكلفة أقلّ بكثير من ذلك.

الجهة الثّانية: أنّ الحجّ نوع من أنواع الجهاد، ولذا قال النبي ﷺ لعائشة: «**عليهنّ جهاد لا قتال فيه**»[(١)]، وما ورد عن عائشة أنّها قالت له: «يا رسول الله نرى الجهاد أفضل العمل؛ أفلا نجاهد؟ قال: **لا، لكن أفضل الجهاد حجّ مبرور**»[(٢)]، وغيرها من الأحاديث بمعناها، والنّاظر في حال حجّ تلك الحملات الباهظة يرى معاني الجهاد التي شرع الحجّ من أجلها ضعيفة.

ولعلّ من أسباب مباهاة الله لملائكته بعباده في الموقف هو الشّعث؛ كما في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنّ النّبيّ ﷺ كان يقول: «**إنّ الله عزّ وجلّ يباهي ملائكته عشيّة عرفةَ بأهل عرفةَ؛ فيقول: انظروا إلى عبادي أتوني شعثاً غبراً**»[(٣)]، وفي رواية: «**ضاحين**[(٤)] **فلا يرى أكثر عتيقاً من يومئذ**»[(٥)].

---

(١) أخرجه ابن ماجه ٢/ ٩٨٦ (٢٩٠١) كتاب المناسك، باب الحج جهاد النساء، وأحمد في مسنده ٦/ ١٦٥، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٣٥٩، والدارقطني في سننه ٢/ ٢٨٤، والبيهقي في الكبرى ٤/ ٣٥٠، قال في خلاصة البدر المنير ٢/ ٣٥٥: «أخرجه البيهقي على شرط الصحيح»، وقال ابن القيم: على شرطهما، حاشية ابن القيم على السنن ٥/ ١٧٣، وصححه الألباني. ينظر: سنن ابن ماجه بحكم الألباني ص٤٩٢.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٥٥٣ (١٤٤٨) كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ٢/ ٢٢٤، وعبد الرزاق في مصنفه ٥/ ١٦، وأبو يعلى في مسنده ٧/ ١٤٠، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٦٣، وابن حبان في صحيحه ٩/ ١٦٤، والحاكم في مستدركه ١/ ٦٣٦ وقال: صحيح على شرطهما ولم يخرجاه وإسناده حسن.

(٤) ضاحين؛ أي: بارزين للشمس، والضاحي البارز للشمس. ينظر: تهذيب اللغة للأزهري ٥/ ٩٨، وأساس البلاغة للزمخشري ١/ ٣٧٢.

(٥) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٥/ ٨، وأبو يعلى في مسنده ٤/ ٦٩، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٦٣. وعند ابن خزيمة: «أشهدكم إني قد غفرت لهم، فتقول له الملائكة: أي رب؛ فيهم فلان يزهو، وفلان وفلان، قال: يقول الله: قد غفرت لهم، قال رسول الله ﷺ: فما من يوم أكثر عتيقاً من النار من يوم عرفة» إسناده حسن إذا توبع. وفي بعض الألفاظ: «فلان مرهق» يعني مغرق في الذنوب.

وفي رواية: «**ولا يغفر فيه لمختال**»[١].

وإن كان الشّعث في كل زمان بحسبه، ولكن من حجّ مع هذه الحملات لا يحصل له إلا الترف فحسب، فهم قد أخذوا الحجّ للتّنزُّه والتّرفُّه، لا للشّعث والجهاد والتّعبّد إلّا من رحم الله.

الجهة الثّالثة: مخالفة هدي النّبيّ ﷺ وأصحابه والسّلف الصّالح في حجهم، «وقد حجّ أنس رضي الله عنه على رحل، ولم يكن شحيحاً، وحدث أنّ رسول الله ﷺ حجّ على رحل وكانت زاملته»[٢]، أي: أنّه لم تكن معه ناقة أخرى تحمل طعامه بل كان ذلك محمولاً على راحلته فهي راحلته وزاملته، وفيه إشارة أنّه فعل ذلك تواضعاً واتباعاً، لا عن قلّة أو بخل[٣]. ولعلّ في إردافه ﷺ لأسامة رضي الله عنه من عرفة إلى مزدلفة؛ وللفضل بن العباس رضي الله عنهما من مزدلفة إلى منى، وعدم تميّزه على النّاس بشيء أعظم دلالة على تواضعه ﷺ، وهذه سنّته التي سار عليها أصحابه في حجّهم.

الجهة الرّابعة: ما يحدثه الحجّ مع هذه الحملات من التّباهي والتّعاظم، أو التّفاخر أو التّعالي على النّاس، ومقام الحجّ مقام عبوديّة وإخبات وتضرّع وتواضع.

ونظراً لما سبق ذكره **فإنّ الحجّ مع هذه الحملات لا ينبغي لعموم النّاس، أمّا من كان يحدث في حقّه إسراف أو تبذير أو تباهٍ أو تفاخر، فهو في حقّه حرام وإن كان الحج مجزءاً للطائفتين.**



---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٥/ ٨، والإسماعيلي في معجم شيوخه ١/ ٣٢٧، وابن الجوزي في مثير العزم الساكن ١/ ٢٤٨ وفي إسناده ضعيف.

(٢) أخرجه البخاري مع الفتح ٣/ ٣٨٠ (١٥١٧) كتاب الحج، باب الحج على الرحل.

(٣) ينظر: فتح الباري ٣/ ٣٨١.



المبحث الثامن

سفر المرأة للحج في الطائرة دون محرم

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: سفر المرأة للحج في الطائرة دون محرم.

المطلب الثاني: حج الخادمة مع كفيلها أو مع غيره.

* * *

المطلب الأوّل

سفر المرأة للحجّ في الطّائرة دون محرم[1]

قبل الكلام في هذه المسألة لا بدّ من بحث أصل المسألة، وهو حكم سفر المرأة للحجّ دون محرم، أيجوز أو لا؟ وقبل الخوض في غمار هذه المسألة لا بدّ من تحرير محلّ النّزاع فيها:

أولاً: اتّفق أهل العلم على أنّ المرأة المسلمة يجوز لها أن تهاجر من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام دون محرم، ومثلها الأسيرة إذا تخلّصت من أيدي الكفّار، وزاد بعضهم المرأة إذا انقطعت من الرفقة فوجدها رجل مأمون فيجوز له أن يصحبها حتى يبلّغها الرفقة[2].

ثانياً: اتّفق عامّة أهل العلم على أنّ المرأة لا يجوز لها السفر لحجّ

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل أن سفر المرأة بالطائرة مما جد في هذه الأزمان؛ ونظراً لسهولته، وأمن النساء على أنفسهن فيها، فهل يجوز السفر بالطائرة للحج بدون اعتبار للمحرم أو لا؟

(٢) ينظر: الهداية مع فتح القدير ٢/ ٣٣٠، مواهب الجليل ٣/ ٤٨٩، والمجموع ٨/ ٣٤٦، والمغني ٥/ ٣١.

التطوع أو التجارة أو الزيارة بغير محرم[١].

ثالثاً: اختلف أهل العلم في حكم اشتراط المحرم في سفر المرأة للحجّ الواجب على قولين:

القول الأوّل: أنّ المحرم شرط لا يجب الحجّ عند عدمه.

وهو قول النّخعي[٢]، والحسن البصريّ[٣]، وطاووس[٤]، والشّعبيّ[٥]، والثّوريّ[٦][٧]، وهو مذهب الحنفيّة[٨]، وقول عند الشّافعيّة[٩]، والمذهب عند

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٢٣، والذخيرة ٣/ ١٨٠، والبيان ٤/ ٣٥، والمستوعب ٤/ ١٩.

(٢) إبراهيم النخعي: هو إبراهيم بن يزيد بن قيس، أبو عمران النخعي اليماني ثم الكوفي، من كبار التابعين في العلم والصلاح، كان مفتي الكوفة في زمانه هو والشعبي، ومات سنة ٩٦هـ متخفياً من الحجاج. ينظر: طبقات ابن سعد ٦/ ٢٧٠، ووفيات الأعيان لابن خلكان ١/ ٢٥، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٥٢٠.

(٣) الحسن البصري: هو الحسن بن أبي الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد مولى زيد بن ثابت الأنصاري، كان سيد أهل زمانه علماً وعملاً، وكان فصيحاً من أشجع أهل زمانه؛ لا يخاف في الله لومة لائم. توفي سنة ١١٠هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٧/ ١٥٦، وحلية الأولياء للأصبهاني ٢/ ١٣١، سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٦٣.

(٤) طاووس: طاووس هو طاووس بن كيسان، أبو عبد الرحمٰن الفارسي اليمني الخولاني مولاهم، من أكابر التابعين علماً وفضلاً وبعداً عن الولاة، وجرأة على وعظ الخلفاء، توفي حاجاً سنة ١٠٦هـ. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٥٠٩، وسير أعلام النبلاء ٥/ ٣٨، وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ١٣٣.

(٥) الشعبي: هو عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار، أبو عمرو الهمداني الشعبي، من كبار التابعين في العلم والفضل، أدرك كثيراً من الصحابة رأى علياً وصلى خلفه، يضرب به المثل بحفظه، وولي القضاء لعمر بن عبد العزيز، وكان أنيساً لعبد الملك بن مروان، توفي سنة ١٠٣هـ. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ١٢، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٢٩٤، وتهذيب التهذيب لابن حجر ٥/ ٥٧.

(٦) الثوري: هو سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب، أبو عبد الله الثوري الكوفي، أمير المؤمنين في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والفتوى، طُلب للقضاء من الخلفاء فأبى، ومات مستخفياً سنة ١٦١هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٦/ ٣٧١، وحلية الأولياء للأصفهاني ٦/ ٣٥٦، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٧/ ٢٢٩.

(٧) ينظر: الاستذكار ٤/ ٤١٢، والمغني ٥/ ٣٠، والمحلى ٧/ ٤٧.

(٨) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٢٣، ومختصر خلاف العلماء ٢/ ٩٧، والمبسوط ٤/ ١١١، وتبيين الحقائق ١/ ٣٥٧.

(٩) ينظر: البيان ٤/ ٣٥، والقرى ص٧٠.

الحنابلة[١]، وهو قول إسحاق بن راهويه[٢]، وابن المنذر[٣][٤]، واختاره البغويّ[٥]، والمحبّ الطّبريّ[٦]، والخطابيّ[٧][٨] من الشّافعيّة.

وقد استدلّوا بأدلّة كثيرة منها:

الدّليل الأوّل: ما ورد عن النّبيّ ﷺ من النّهي عن سفر المرأة دون محرم، وذلك بألفاظ متعدّدة، وعن عدد من الصّحابة، منها ما رواه ابن

---

(١) ينظر: مسائل ابن هاني ١/ ١٣٩، والهداية لأبي الخطاب ص١٠٦، والمقنع شرح الخرقي لابن البنا ٢/ ٥٨٣، وكشاف القناع ٢/ ٣٩٤.

(٢) إسحاق بن راهويه: هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد التميمي الخطابي، ابن راهويه أبو يعقوب، الإمام الكبير شيخ المشرق، سيد الحفاظ، طاف البلاد لجمع الحديث، وأخذ عنه الأئمة كأحمد والبخاري ومسلم وغيرهم، توفي في نيسابور سنة ٢٣٨هـ. ينظر: حلية الأولياء للأصفهاني ٩/ ٢٣٤، وسير أعلام النبلاء ١ ١/ ٣٥٨، وتذكرة الحفاظ للذهبي ٢/ ٤٣٣.

(٣) ابن المنذر: محمد بن إبراهيم بن المنذر، أبو بكر النيسابوري، الفقيه الإمام، صنف في اختلاف العلماء كتباً لم يصنف مثلها: كالأوسط، والإشراف، والإجماع، توفي سنة ٣١٨هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ١٤/ ٤٩٠، وشذرات الذهب لابن العماد ٢/ ٢٨٠.

(٤) ينظر: الاستذكار لابن عبد البر ٤/ ٤١٢، والبيان ٤/ ١٧.

(٥) البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، المفسر صاحب التصانيف كشرح السنة ومعالم التنزيل، كان البغوي يلقب بمحيي السنة وبركن الدين، وكان سيداً إماماً عالماً علامة زاهداً، توفي بمرو الروذ من مدائن خراسان في شوال سنة ست عشرة وخمس مئة. ينظر: سير أعلام النبلاء ١٩/ ٤٤٠، طبقات الشافعية ١/ ٢٨١.

(٦) المحب الطبري: أحمد بن عبد الله بن محمد الطبري أبو العباس، محب الدين، حافظ فقيه شافعي متفنن، مكي المولد كان شيخ الحرم، من كتبه الأحكام، والقرى لقاصد أم القرى، توفي بمكة سنة ٦٩٤. ينظر: شذرات الذهب ٥/ ٤٢٥، الأعلام ١/ ١٥٩.

(٧) الخطابي: هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الشافعي، أبو سليمان فقيه محدث رحل في طلب الحديث وصنف، ومن تصانيفه: معالم السنن في شرح سنن أبي داود وغيره، وتوفي سنة ٣٨٨هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/ ٢٣، وتذكرة الحفاظ للذهبي ٣/ ١٠١٨.

(٨) ينظر: شرح السنة للبغوي ٧/ ٢٠، والقرى للطبري ص٧٢.

عمر رضي الله عنهما أنّ النّبيّ ﷺ قال: **«لا تسافر المرأة ثلاثة أيّام إلا مع ذي محرم»**(١)، ومنها حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً: **«لا تسافر المرأة يومين إلا معها زوجها أو ذو محرم»**(٢)، ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: **«لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة؛ ليس معها حرمة»**(٣)، ولمسلم: **«مسيرة يوم إلا مع ذي محرم عليها»**، ولمسلم: **«مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حرمة منها»**(٤)، وفي رواية فذكر نحوه إلّا أنّه قال: **«بريداً»**(٥)(٦)

وجه الاستدلال: هذه الأحاديث صريحة في منع المرأة من كلّ سفر؛ قريب أو بعيد، واجب أو مستحبّ، إلّا إذا كان معها محرم(٧).

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الأول: أنّها معارضة بالآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وهي عامّة في الرّجال والنّساء، فيخص السّفر الواجب للحجّ ونحوه من عموم هذه الأحاديث بهذه الآية، وتحمل النّصوص على حجّ التّطوّع والسّفر المباح لا تخرج له إلا بمحرم.

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ٣٦٩ (١٠٣٨) كتاب الصلاة، باب كم يقصر الصلاة، ومسلم ٢/ ١٩٧٥ (١٣٣٨) كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره.

(٢) أخرجه البخاري ١/ ٤٠٠ (١١٣٩) كتاب الصلاة، باب مسجد بيت المقدس، ومسلم ٢/ ٩٠٧٥ (٧٢٨) كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره.

(٣) أخرجه البخاري ١/ ٣٦٩ (١٠٣٨) كتاب الصلاة، باب كم يقصر الصلاة، ومسلم ٢/ ٩٧٧ (١٣٣٩) كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره.

(٤) أخرجهما مسلم في نفس الموضع السابق.

(٥) البريد هو: سكك البريد كل سكّة منها بريد اثنا عشر ميلاً. ينظر: تهذيب اللغة ١٤/ ٧٥، والفائق في غريب الحديث للزمخشري ١/ ٩٢.

(٦) أخرجه أبو داود ٢/ ١٤٠ (١٧٢٥) كتاب الحج، باب المرأة تحج بغير محرم، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ١٣٥، وشرح المعاني ٢/ ١١٢، وابن حبان في صحيحه ٦/ ٤٣٨، والحاكم في مستدركه ١/ ٦١٠ وقال: صحيح على شرط مسلم.

(٧) ينظر: المبسوط ٤/ ١١١، وبدائع الصنائع ٢/ ١٢٣، والمغني ٥/ ٣١، وكشاف القناع ٢/ ٣٩٤.

الثاني: أنّ هذه الأحاديث عامّة في كل سفر، وقد استثنى منها سفر المهاجرة والمأسورة كما سيأتي، فيخصّ بها أيضاً سفر الحجّ بجامع أنّ كلّاً منها سفر واجب[١].

الوجه الثّالث: أنّ ذلك كلّه خاصّ بالطّريق إذا لم يكن آمناً، أمّا إذا كان آمناً فلا يدخل هنا[٢].

وأُجيب عن هذه المناقشات من عدّة أوجه:

الأول: قولهم بأنّها عامّة مخصوصة بالآية لا يسلم؛ بل الآية عامّة في وجوب الحجّ على الرّجل والمرأة، ويخصّ منها المرأة التي لا محرم لها؛ فهي غير مستطيعة لهذه الأحاديث؛ فتخص من الآية[٣].

الثاني: قولكم بأنّه عام في كلّ سفر، واستثني منه سفر المهاجرة والمأسورة لا يسلم باستثنائهما، وما شاكلهما من الأحاديث السّابقة، وإنّما جاز سفرهما دون محرم للضّرورة، وسيأتي بيان ذلك بالتّفصيل.

الثالث: قولكم بأنّ الأحاديث خاصّة بالسّفر المباح والتّطوّع لا يسلم؛ لما سيأتي في حديث عبد الله بن عباس، وأنّ الرّجل أمره النّبيّ ﷺ أن يخرج محرماً لزوجته ويترك الغزو، ولأنّه لا يخصّص بغير دليل.

---

(١) ينظر: الذخيرة ٣/١٩٧، والحاوي ٤/٣٦٤، والبيان للعمراني ٤/٣٦.

(٢) ينظر: المجموع ٨/٣٤٧.

(٣) ذكر ابن دقيق العيد في إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٢/٤٨٦ «وهذه المسألة تتعلق بالنصين إذا تعارضا وكان كل واحد منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه؛ وبيانه أن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ يدخل تحته الرجال والنساء ويقتضي ذلك أنه إذا وجدت الاستطاعة المتفق عليها أن يجب عليها الحج، وقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة..» خاص بالنساء عام في الأسفار، فإذا قيل به وأخرج عنه سفر الحج للآية؛ قال المخالف: بل يعمل بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ فتدخل المرأة فيه ويخرج سفر الحج عن النهي، فيقوم في كل واحد من النصين عموم وخصوص يحتاج إلى الترجيح من خارج» إلخ، قال صاحب العدة الصنعاني تعليقاً على ذلك ٢/٤٨٦: «أقول: والمرجح هنا قائم وهو قول ذلك الصحابي إن امرأته خرجت حاجة وأمره ﷺ فيه بأن يخرج معها ويترك الجهاد الذي تعين عليه..».

الرابع: من المعلوم أنّ المرأة لا تسافر للجهاد ولا للتجارة إلا نادراً، وأكثر سفرها للحجّ الواجب، ومع ذلك فإنّ هذا التّأكيد من النّبيّ ﷺ على وجوب المحرم يدلّ على أنّ هذا التّأكيد للغالب من سفرها لا للنّادر[١].

الدّليل الثّاني: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أنّه سمع النّبيّ ﷺ يقول: «**لا يخلوَنّ رجل بامرأة، ولا تسافرَنّ امرأة إلا ومعها محرم**، فقام رجل فقال: يا رسول الله اكتتبت في غزوة كذا وكذا، وخرجت امرأتي حاجّةً، قال: **اذهب فحجّ مع امرأتك**»[٢]، وفي لفظ: «**لا تحجَنّ امرأة إلّا ومعها ذو محرم**»[٣].

وجه الاستدلال من وجهين:

الأوّل: كسابقه من الأحاديث، فقد منع من سفر المرأة من دون محرم، وهو يشمل السّفر القريب والبعيد، الواجب والمستحبّ، بل إنّه يشمل كلّ ما يطلق عليه سفر؛ لأنّه لم يقرنه بأيّ مدّة.

الثاني: أنّه أمره أن يسافر محرماً لزوجته؛ مع أنّه قد وجب عليه الجهاد بالاستنفار، ولولا وجوب المحرم لم يأمره بترك الواجب، ولم يستفصل منه هل معها نساء ثقات أو لا، وفي اللّفظ الآخر: «**لا تحجَنّ**»، فكيف يستثنى سفر الحجّ من بين الأسفار وقد نصّ عليه[٤].

ونوقش من أوجه:

الأوّل: بأنّ هذا الحديث يدلّ على أنّ النّبيّ ﷺ لم يعب على هذه المرأة

---

(١) ينظر: المغني ٥/٣١، وشرح العمدة ١/١٧٤.

(٢) أخرجه البخاري ٣/١٠٩٤ كتاب الجهاد، باب من اكتتب في جيش فخرجت امرأته حاجة وكان له عذر هل يؤذن له، ومسلم ٢/٩٧٨ (١٣٤١) كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره.

(٣) أخرجه الدارقطني ٢/٢٢٢ وذكره في الاستذكار ٤/٤١٣ بسند عبد الرزاق، وعزاه للبزار في نصب الراية ٣/١٠.

(٤) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/٥٧، والبناية شرح الهداية ٤/١٧، وشرح العمدة ٢/١٧٤.

خروجها للحجّ الواجب دون محرم، ولا أمر بردّها ولو كان فعلها حراماً لعابها على ذلك.

الثاني: أنّ الرّجل سأل النّبيّ ﷺ أن يختار له، فاختار له أن يذهب مع امرأته، فغاية دلالته أنّه أفضل فحسب؛ لأنّ غيره يقوم مقامه في الجهاد.

الثالث: أنّه ليس في الحديث ما يدلّ على أنّ أمره كان أمر وجوب؛ لأنّ المحرميّة تثبت للزّوج وغيره، فليست واجباً متعيّناً ليقال بالوجوب، ولو لم يكن لها محرم إلّا هو، فإنّ جمهور أهل العلم لا يوجبون عليه الخروج، وإذا لم يكن للوجوب فمعنى ذلك أنّ المرأة قد تسافر بلا محرم، ولم يأمر النّبيّ ﷺ بردّها ولا عابها.

الرابع: أنّ لفظ «**لا تحجَنّ**» قد شكّ فيه راويه فهو غير محفوظ، فلا يصلح حجّة[(١)].

وأُجيب عن ذلك من أوجه:

الأول: أنّ ذمّ النّبيّ ﷺ لفعلها عُرف من نهيه عن خروج المرأة دون محرم، ولم يأمر بردّها؛ لأنّه أمر زوجها بالخروج معها[(٢)].

الوجه الثّاني: أنّ المحرم لو لم يكن شرطاً؛ لما أمر زوجها بالسّفر معها، وترك الغزو الذي اكتتب فيه؛ لا سيمّا أنّه ورد في بعض ألفاظ الحديث: «إنّي نذرت أن أخرج في جيش كذا وكذا»، فلو لم يكن شرطاً ما رخص في ترك نذره[(٣)].

الوجه الثّالث: وأمّا لفظ «**لا تحجَنّ امرأة**» فقد صحّحه بعض أهل العلم فلا يدفع بشكّ الرّاوي فيه؛ لأنّه ورد من غير شك[(٤)].

---

(١) ينظر: المحلى ٧/ ٥١، ومواهب الجليل ٣/ ٤٥٩، وفتح الباري ٤/ ٧٥.

(٢) ينظر: الفروع ٥/ ٢٤٤.

(٣) أخرجه ابن حزم في المحلى بسنده ٧/ ٥٢. وينظر: فتح الباري ٤/ ٧٨.

(٤) صححه في الدراية تخريج أحاديث الهداية. ينظر: الدراية ٢/ ٤، وقال الشوكاني في نيل الأوطار ٤/ ١٦: «صححه أبو عوانة»، وذكر ذلك في تحفة الأحوذي ٤/ ٢٨٠.

الدّليل الثّالث: قياس حجّ الفريضة على الحجّ المستحب؛ فكما أنّكم تقولون: إنّ الحجّ المستحبّ لا يجوز بغير محرم؛ فكذلك حجّ الفريضة؛ بجامع أنّهما إنشاء سفر في دار الإسلام، فلم يجز بغير محرم، خاصة إذا علمنا أنّ الحجّ المستحبّ يجب ويلزم بالدّخول فيه كما قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ﴾ [البقرة: ١٩٦][(١)].

ونوقش: بأنّ القياس مع الفارق، فحجّ الفرض واجب، فجاز بلا محرم، وما سواه مستحبّ، فلا بدّ فيه من محرم[(٢)].

وأُجيب عنه من وجهين:

الأوّل: بأنّ خروجها للحجّ دون محرم معصية؛ فلا تلزم بالطّاعة لأمر يترتّب عليه معصية.

ونوقش من وجه آخر: وهو أنّ المقصود من مشروعيّة المحرم للمرأة حفظها؛ وهو عام في القريب والبعيد، والفرض والنّافلة[(٣)].

الدّليل الرّابع: أنّ المحذور من سفرها دون محرم أمور أهمّها: أولاً: أنّ المرأة دون محرم لا يؤمن عليها، إذ النساء لحم على وضم إلّا ما ذبّ عنه ـ أي: في الضعف كاللحم الموضوع على خشبة ـ، وأمّا ما يقال من جواز خروجها مع نساء ثقات؛ فإنّ الخوف عند اجتماعهن أكثر لأن الطمع بهن سيكون أكثر.

ثانياً: أنّ المرأة لا تقدر على الركوب والنّزول لوحدها بالعادة فيما مضى من الزمن، فتحتاج إلى من يرفعها وينزلها من المحارم، وعند عدمه لا تكون مستطيعة، ولو استطاعت على الركوب والنّزول كما هو الحال الآن؛ فإنّ هناك من المصالح ما لا تحصّله إلّا بوجود محرم؛ وخاصّة في الحجّ[(٤)].

---

(١) ينظر: المقنع شرح الخرقي ٢/ ٥٨٣، والمغني ٥/ ٣١، والفروع ٥/ ٢٤٢.
(٢) ينظر: المجموع ٨/ ٣٤٧.
(٣) ينظر: معالم السنن للخطابي ٢/ ١٢٤، والمجموع ٨/ ٣٤٧.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٢٣، وتبيين الحقائق ١/ ٣٥٧، وشرح العمدة ١/ ١٧٦.

القول الثّاني: لا يشترط المحرم ولكن يشترط الرفقة المأمونة.

وهؤلاء قد اختلفت أقوالهم في تفسير الرّفقة المأمونة المطلوبة[(١)]، ولكنّهم اتّفقوا على أنه لا بدّ من رفقة مأمونة.

وهو قول عائشة وابن عمر، وحكي عن عبد الله بن الزبير[(٢)(٣)]، وعطاء بن أبي رباح[(٤)]، ومحمد بن سيرين[(٥)]، والزّهري[(٦)]،

---

(١) فالمالكية يرون أنها تخرج مع من تثق به من الرجال والنساء، وهل تخرج مع رجال دون نساء، أو العكس؛ خلاف في المذهب. ينظر: المدونة ٢/ ٤٥٢، والتلقين ١/ ٢٠٢، والذخيرة ٣/ ١٨٠، ومواهب الجليل ٣/ ٤٩٢، والخرشي على خليل ٢/ ٢٨٧، والشافعية يرونها تخرج مع نساء ثقات، ولا تخرج مع رجال لا امرأة معهم، ولا محرم لها منهم. ينظر: الأم ٢/ ١١٧، والحاوي ٤/ ٣٦٣، والبيان ٤/ ٣٥، ومغني المحتاج للشربيني ١/ ٤٦٧، والرواية عن أحمد الأخرى أنه تخرج مع النساء، ومع كل من أمنته. ينظر: التعليق الكبير لأبي يعلى ٢/ ١٠٩٥، والمستوعب للسامري ٤/ ١٩، والمغني ٥/ ٣١، والإنصاف ٣/ ٤١١ وقيل: الرفقة اللازمة امرأة ثقة واحدة، وهو قول عند الشافعية. ينظر: شرح النووي على مسلم ٩/ ١٠٤، ومغني المحتاج ١/ ٤٦٧، وقيل: المحرم للمرأة الشابة دون العجوز، وهو قول الباجي المالكي ورواية عند الحنابلة. ينظر: الإحكام لابن دقيق ٢/ ٤٨٧، وينظر: فتح الباري ٤/ ٧٦، والتعليق الكبير ٢/ ١١٠٤، والإنصاف ٣/ ٤١١، وقيل: المحرم شرط أداء لا وجوب، وهو قولٌ للحنابلة. ينظر: المغني ٥/ ٣٠، والإنصاف ٣/ ٤١١.

(٢) عبد الله بن الزبير: عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد القرشي، أبو بكر (أبو خبيب) الصحابي أمه أسماء بنت أبي بكر، كان أول مولود للمهاجرين بالمدينة، وبويع بالخلافة بعد موت يزيد سنة ٦٤هـ، وحكم أكثر بلاد الإسلام، ولم يستوثق له الأمر، وقتل سنة ٧٣هـ قتله الحجاج. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٣/ ٣٦٣، والإصابة لابن حجر ٤/ ٦٤.

(٣) ينظر: الأم للشافعي ٢/ ١١٧ وسيأتي تخريجه.

(٤) عطاء بن أبي رباح أسلم، أبو محمد القرشي مولاهم، مفتي الحرم المكي، أدرك كثيراً من الصحابة، وهو من أئمة التابعين في العلم والعمل توفي سنة ١١٤هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٥/ ٤٦٧، سير أعلام النبلاء للذهبي ٥/ ٧٨، وتهذيب التهذيب لابن حجر ٧/ ١٨٩.

(٥) ابن سيرين: هو محمد بن سيرين أبو بكر الأنصاري، البصري التابعي، مولى أنس بن مالك، فقيه البصرة وعالمها المشهور بالورع، وكانت له اليد الطولى في تعبير الرؤيا، توفي سنة ١١٠هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٧/ ١٩٣، ووفيات الأعيان ٤/ ١٨١، وسير أعلام النبلاء ٤/ ٦٠٦.

(٦) هو محمد بن مسلم بن عبد الله بن عبد الله بن شهاب، أبو بكر القرشي، =

والأوزاعي[(١)(٢)]، وهو مذهب المالكيّة[(٣)]، والمشهور من مذهب الشّافعيّة[(٤)]، ورواية عن الإمام أحمد[(٥)].

واستدلوا على ذلك بأدلّة، منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وجه الاستدلال: أنّ هذا خطاب عامّ للنّاس جميعاً، فيشمل الرّجال والنّساء بلا خلاف، فإذا كان للمرأة زاد وراحلة فهي مستطيعة؛ والرّفقة المأمونة إذا كانت معها؛ فإنّه يؤمن الفساد عليها فيلزمها فرض الحجّ[(٦)].

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الأوّل: أنّ بين الآية هذه وبين الأحاديث التي ذكرت اشتراط المحرم عموم وخصوص؛ فيحتاج إلى مرجّح، وحديث الذي اكتتب في غزوة كذا مرجّح قائم؛ فهو أمره بالخروج معها، وترك الجهاد الذي تعيّن عليه كما أسلفنا[(٧)].

= الإمام الحافظ المدني، أول من دوَّن الحديث، وأحد أكابر الحفاظ الفقهاء، نزل الشام واستقر بها، وتوفي سنة ١٢٤هـ. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٥/٢٦٨، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٥/٣٢٦، وتهذيب التهذيب لابن حجر ٩/٣٩٥.

(١) الأوزاعي: هو عبد الرحمٰن بن عمرو بن يحمد، أبو عمر الأوزاعي، إمام أهل الشام في زمانه وأحد أئمة المسلمين في الفتيا، كان مجتهداً في العبادة، وكان له مذهب متبوع في الأندلس، توفي سنة ١٥٧هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٧/٤٨٨، وحلية الأولياء للأصفهاني ٦/ ١٣٥، وسير أعلام النبلاء ٧/١٠٧.

(٢) ينظر: الاستذكار ٤/٤٦٢، والمغني ٥/ ٣١، والمحلى ٧/ ٥٠.

(٣) ينظر: المدونة ٢/ ٤٥٢، ورسالة ابن زيد القيرواني ص١٦٥، والذخيرة ٣/ ١٨٠، وحاشية الدسوقي ٢/ ٩.

(٤) ينظر: الأم ٢/ ١١٧، والمجموع ٨/٣٤٧، ومغني المحتاج ١/ ٤٦٧، وتحفة المحتاج مع الشرواني ٤/ ٢٤.

(٥) ينظر: المستوعب ٤/ ١٩، والمحرر للمجد ابن تيمية ١/ ٢٣٣، والمغني ٥/ ٣١، والإنصاف ٣/ ٤١١.

(٦) ينظر: الذخيرة ٣/١٧٩، والمحلى ٧/ ٥٠، وشرح ابن بطال للبخاري ٤/ ٥٣٣.

(٧) ينظر: العدة للصنعاني حاشية على أحكام الإحكام لابن دقيق العيد ٢/ ٤٨٧.

الوجه الثّاني: بأنّ الآية لا تتناول النّساء حال عدم المحرم؛ لأنّ المرأة لا تقدر على الركوب والنّزول بنفسها، وإن استطاعت في هذا الوقت فلا تستطيع إنهاء إجراءاتها بنفسها؛ فتحتاج إلى زوج أو محرم لذلك، ولا ينظر لبعضهنّ ممّن تستطيع ذلك، فالعبرة بالغالب؛ فهي بذلك غير مستطيعة فلا تدخل في النّص.

الوجه الثّالث: أنّ عمومات الآية والأحاديث قد قيّدت ببعض الشّروط بالإجماع: كاشتراط أمن الطّريق، وإمكان المسير؛ فكذلك تقيّد هذه النّصوص أيضاً باشتراط المحرم لوروده في النصوص الصريحة؛ بل إنّ من قال باشتراط الرّفقة المأمونة قد قيّد هذه النّصوص بشرط لم ينصّ عليه(١).

الدّليل الثّاني: أنّ النّبيّ ﷺ فسّر السّبيل في الحديث الذي يروى عن ابن عمر قال: «.. فقام رجل فقال: ما السبيل يا رسول الله؟ قال: **الزّاد والرّاحلة**»(٢).

وجه الاستدلال: أنّ النّبيّ ﷺ فسّر السّبيل بأنّه الزّاد والرّاحلة فحسب، ولم يذكر المحرم من السبيل، وهو خارج مخرج البيان فهو شامل لكل ما أريد(٣).

ونوقش هذا الدّليل من أوجه:

الأول: أنّ هذا الحديث ضعيف، ولا يحتجّ به(٤).

الثاني: لو سلّمنا الاحتجاج به؛ فإنّه لم يذكر له المحرم؛ لأنّ السّائل رجل.

الثالث: أنّكم قد شرطتم شروطاً كثيرة، غير الزّاد والرّاحلة: كأمن الطّريق، وإمكان المسير، وقضاء الدّين، وإمكان الثّبوت على الرّاحلة، والنّساء

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٢٣، وفتح القدير ٢/ ٣٣٥، والمغني ٥/ ٣٢.

(٢) سبق تخريجه ص٥١.

(٣) ينظر: الأم ٢/ ١١٧، والتعليق الكبير ٢/ ١٠٩٩.

(٤) سبق الكلام على تضعيفه ص٥١.

الثّقات أو الرّجال الثّقات أو المرأة الثّقة، وهذه كلّها لم تذكر في الحديث، والمحرم أولى منها؛ لأنّه ذكر في أحاديث أخرى.

الرابع: أنّ النّبيّ ﷺ بيّن شرط الحجّ، أمّا المحرم فهو شرط عام في كل سفر، ويمكن أن يقال بأنّه يبيّن الشّرط العامّ لكلّ حاجّ، ولم يبيّن الشّرط الخاصّ بالمرأة في هذا الحديث(١).

الدّليل الثّالث: ما ورد في حديث عديّ بن حاتم(٢) رضي الله عنه وفيه قال له النّبيّ ﷺ: «**هل رأيت الحيرة؟** قال: قلت: لم أرها وقد أنبئت عنها، قال: **إن طال بك حياة لتريَنّ الظّعينة** ـ المرأة في الهودج ـ **ترتحل من الحيرة حتّى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلّا الله...**»(٣).

وجه الاستدلال: أنّ خروج الظّعينة على هذا الوجه جائز، ولو لم يكن جائزاً لم يمدح به الإسلام، ولو كان حراماً لبيّنه؛ لأنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز(٤).

ونوقش من عدّة أوجه:

الوجه الأوّل: أنّه جاء لبيان الواقع من انتشار الأمن، لا لبيان حكم الخروج دون محرم، وقد أخبر النّبيّ ﷺ عن كذّابين ودجّالين يخرجون، ولا قائل بجوازه(٥).

وأُجيب: بأنّ حديث عديّ رضي الله عنه جاء على صفة المدح؛ ممّا يدلّ على جواز الفعل بخلاف غيره مما جاء على صفة الذّمّ.

---

(١) ينظر: العناية شرح الهداية ٢/ ٣٢٠، والبيان ٤/ ١٨، والتعليق الكبير ٢/ ١١٠٠.

(٢) عدي بن حاتم بن عبد الله الطائي، مهاجري، يكنى أبا طريف، قدم عدي على النبي ﷺ فى شعبان من سنة سبع، ومنع قومه من الردة بثبوته على الإسلام، وحسن رأيه، وكان سيداً شريفاً فى قومه، خطيباً حاضر الجواب، فاضلاً كريماً، ومات بالكوفة سنة سبع وستين. الاستيعاب ٣/ ١٠٥٨، وأسد الغابة ٤/ ١٠.

(٣) أخرجه البخاري ٣/ ١٣١٦ (٣٤٠٠) كتاب الأنبياء، باب علامات النبوة والإسلام.

(٤) ينظر: الحاوي ٤/ ٣٦٤، المهذب مع المجموع ٧/ ٨٦، القرى ص٧١.

(٥) ينظر: تبيين الحقائق ١/ ٣٥٨، والمغني ٥/ ٣٢.

واعتُرض عليه: بأنّه لو كان المقصد الإباحة؛ فهو لم يذكر في الحديث الرّفقة المأمونة من نساء ثقات، أو غيرهنّ، فكيف تشترطونه؟[١].

الوجه الثّاني من المناقشة: أنّه قد ورد في بعض ألفاظ الحديث مرفوعاً: «**ليأتينّ على النّاس زمان تسير الظّعينة من مكّة إلى الحيرة لا يأخذ أحد بخطام راحلتها**»[٢]، وقد أجمعوا أنّه لا يجوز أن تسير من مكّة إلى الحيرة، أو إلى أيّ بلد آخر؛ ممّا يدلّ على أنّ المقصد بالحديث الإخبار عن الواقع فحسب، وحكم المحرم جاء في أحاديث أخرى.

الوجه الثّالث: أنّ حديث عديّ وما شابهه عام، وأحاديث المحرم أخص[٣]، والخاص مقدم على العام.

الدّليل الرّابع: ما ورد أنّ عمر ﷺ أذن لأزواج النّبيّ ﷺ في آخر حجّة حجّها؛ فبعث معهنّ عثمان بن عفّان وعبد الرحمٰن بن عوف[٤].

وجه الاستدلال: أنّ هذا يدلّ على جواز سفر المرأة مع النّسوة الثّقات؛ إذا أمن الطريق، وقد اتّفق عليه عمر وعثمان وعبد الرحمٰن بن عوف، ونساء النّبيّ ﷺ على ذلك، وعدم نكير غيرهم من الصّحابة لذلك، وترك بعض أزواج النّبيّ ﷺ للحجّ ليس بسبب عدم المحرم، وإنّما لأمر آخر[٥].

ونوقش من أوجه:

الأوّل: بأنّ المحرم هو من تحرم عليه على التّأبيد، ولا شكّ أنّ أمهات المؤمنين يحرمن تأبيداً على جميع المؤمنين، إذ جميع المؤمنين أبناء لهنّ، فكان الجميع لهنّ محرماً[٦].

---

(١) ينظر: المجموع ٨/ ٣٤٥، والتعليق الكبير ٢/ ١١٠١، وفتح الباري ٤/ ٧٦.
(٢) أخرجه الطبراني في الكبير ١٧/ ١٠٠، وينظر: تبيين الحقائق للزيلعي ١/ ٣٥٨.
(٣) ينظر: تبيين الحقائق ١/ ٣٥٨، والمغني ٥/ ٣٢، والتعليق الكبير ٢/ ١١٠١.
(٤) أخرجه البخاري ٢/ ٦٥٨ (١٧٦١) كتاب الحج، باب حج النساء.
(٥) ينظر: فتح الباري ٤/ ٧٦.
(٦) ينظر: شرح المعاني للطحاوي ٢/ ١١٥، وشرح ابن بطال للبخاري ٤/ ٥٣٢، وعمدة القاري ١٠/ ٢٢٠.

وأُجيب: بأنّ هذا غير مسلم؛ لأنّ زوجات النّبيّ ﷺ في مقام أمهات المؤمنين في تحريم النّكاح، وليس في المحرمية، وإلّا لجاز لهنّ وضع الحجاب أمام المؤمنين، والخلوة بهم وغيرها من أحكام المحرميّة، ولا قائل بذلك. قال ابن تيميّة عن أزواج النبي ﷺ: «إنّهنّ أمّهات المؤمنين في التّحريم دون المحرميّة»[1].

ونوقش من وجه ثانٍ: أنّه ليس في الحديث ما يدلّ على أنّه لم يكن معهنّ محرم، فالمحارم يحتمل أن يكون معهم في القافلة، وإنّما بعث معهنّ عثمان وعبد الرحمٰن بن عوف زيادة في الإكرام والاطمئنان، ولا يظنّ بالصّحابة مخالفة نهي النّبيّ ﷺ عن سفر المرأة دون محرم، وقد ذكرت بعض الرّوايات ما يدلّ على وجود أوليائهنّ معهنّ[2] فيستأنس به؛ لأنّ في سنده مقالاً، ولأنّه يستبعد مع كثرة الحجّاج أن لا يكون معهنّ أحد من محارمهنّ.

ونوقش من وجه آخر: بأنّ هذا اجتهاد منهم، واجتهاد الصّحابيّ لا يقبل إذا خالف نصّاً صحيحاً عن النّبيّ ﷺ[3].

الدّليل الخامس: ما ورد عن عائشة ؓ أنّه قيل لها أنّ أبا سعيد قال: إنّ النّبيّ ﷺ قال: «**إنّ المرأة لا تسافر إلّا مع ذي محرم**، فالتفتت إلى بعض من معها فقالت: والله ما كلهنّ لها محرم»[4]، وكذا ما ورد عن ابن عمر «أنّه حجّ بمولاة له يقال لها صافية على عجز بعير»[5][6].

ونوقش: أنّ العجيب ممّن يقول بهذه الآثار، ويترك الأحاديث

---

(١) منهاج السنة لشيخ الإسلام ٤/ ٣٦٩.

(٢) ينظر: المنتظم في أخبار الملوك لابن الجوزي ٤/ ٣٢٧.

(٣) ينظر: سبل السلام للصنعاني ٢/ ٣٧٦، وموقع الإسلام سؤال وجواب سؤال رقم ٨١٩٤١ بعنوان: هل حجت زوجات النبي ﷺ بدون محرم.

(٤) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود الطيالسي في مسنده ١/ ٢٩٦، وابن أبي شيبة ٣/ ٣٨٦ بلفظ: (ليس كل النساء تجد محرماً)، وذكره ابن عبد البر في الاستذكار ٤/ ٤١٢ بسند عبد الرزاق ولا يوجد في المطبوع منه.

(٥) أخرجه البيهقي في الكبرى ٥/ ٢٢٦، وفي معرفة السنن والآثار للبيهقي ٤/ ٢٥٣.

(٦) ينظر: الاستذكار ٤/ ٤١٢، والأم ٢/ ١١٧، والقرى ص٧١.

الصّحاح، وهذه الآثار محمولة على سفر قريب، وهي معارضة بحديث: إني اكتتبت في غزوة كذا، وقول عائشة يدلّ على تعجّبها، وأثر ابن عمر قد يكون قبل بلوغه الخبر(١).

ويُناقش: بأنّ السّفر بمولياته خاصة قد قال به بعض أهل العلم؛ لأنّه في الغالب لا محرم لهنّ(٢).

الدّليل السّادس: أنّ خروجها للحجّ دون محرم جائز إذا وجدت رفقة مأمونة قياساً على المرأة المهاجرة من دار الكفر، وقياساً على المأسورة إذا انفكّت من الأسر؛ بجامع أنهما سفران واجبان؛ بل الهجرة ليست من الأركان الخمسة فكيف بالحجّ(٣).

ونوقش من عدّة أوجه:

الوجه الأوّل: أنّه قياس فاسد الاعتبار لمخالفة النّصّ.

الوجه الثّاني: أنّ هذا قياس مع الفارق؛ لأنّ المهاجرة خروجها ليس سفراً فهي تقصد النّجاة خوف الفتنة، فقطعها للمسافة كقطع السّابح، أمّا التي تخرج للحجّ فلا.

الوجه الثّالث: سلّمنا أنّه سفر؛ لكنّه سفر للاضطرار؛ لأنّ الفتنة المتوقّعة في السّفر أخفّ من الفتنة المتوقّعة من البقاء في دار الحرب؛ فكان الإجماع على جواز خروجها دون محرم؛ لأنّه أخفُّ المفسدتين وأهون الضّررين(٤).

الدّليل السّابع: أنّ شروط إقامة الفرض ما يكون في وسع المرء في العادة، والمرأة ليس لها ولاية على المحرم، ولا يجب على المحرم أن يخرج

---

(١) ينظر: شرح المعاني ٢/ ١١٥، والبيان ٤/ ٢٢، وإعلاء السنن للتهامي الحنفي ١/ ١٥١.

(٢) ينظر: الفتاوى الكبرى ٤/ ٤٦٥، والفروع ٥/ ٢٤٦، والمبدع ٣/ ١٠٠.

(٣) ينظر: مواهب الجليل ٣/ ٤٨٩، والمجموع ٨/ ٣٤٦، والمغني ٥/ ٣١.

(٤) ينظر: المبسوط ٤/ ١١١، وتبيين الحقائق ١/ ٣٥٨، والمغني ٥/ ٣٢، والعدة للصنعاني ٢/ ٤٨٧.

معها، ولا يجب عليها أن تتزوّج للحجّ، فعرف أنّ المحرم ليس بشرط، وخروجها مع الرفقة الآمنة حذراً من الفتنة وتركاً للوحدة[١].

ويُناقش: بأنّ هذا الكلام في فريضة واجبة مطلقاً، ولكنّ الله ربط الحجّ بالاستطاعة، ومن الاستطاعة المعتبرة شرعاً بناء على الأدلّة في حقّ المرأة وجود المحرم، فإن لم يوجد فلا يجب الحجّ على المرأة أصلاً، فلهذا لم تكلّف المرأة أمراً خارجاً عن العادة أصلاً.

الدّليل الثّامن: أنّ المرأة إذا وجب عليها الحقّ بدعوى ولا قاضيَ في بلدها، أو وجب عليها حدّ؛ ولا يمكن إقامته إلّا بسفرها ولا محرم لها، فإنّها تسافر من دون محرم وجوباً، وكذلك الحجّ واجب وهي مستطيعة له ومعها رفقة مأمونة؛ فوجب عليها الخروج قياساً على ما ذكر[٢].

ونوقش: بأنّه قياس مع الفارق لأنّ عدم حضورها الدعوى يترتّب عليها ضياع حقّ المدعي، وأمّا الحدّ فهو حقّ واجب عليها بغير اختيارها، وليس يشبه أمر الحجّ المبنيّ على الاستطاعة[٣].

القول الثّالث: أنّه لا يشترط المحرم ولا الرّفقة الآمنة، ويجوز لها أن تخرج للحجّ لوحدها إذا أمنت الطّريق.

وهو قول الحسن البصريّ[٤]، وقول عند الشّافعيّة صحّحه بعضهم وضعّفه آخرون[٥]، وقول داود الظّاهري[٦]، ....

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ١١١، والحاوي ٤/ ٣٦٤.

(٢) ينظر: الأم ٢/ ١١٧، والحاوي ٤/ ٣٦٤.

(٣) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ١٠٩٧، وشرح العمدة ١/ ١٧٦.

(٤) ينظر: المجموع ٨/ ٣٤٣.

(٥) صححه الكرابيسي واختاره الشيرازي وجماعة وضعفه النووي المجموع ٨/ ٢٤٣.

(٦) داود بن علي بن خلف، أبو سليمان الإعدادي الأصبهاني الظاهري، أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام، تنسب إليه الظاهرية، وكان أول من قال بالإعراض عن التأويل والرأي والقياس، توفي سنة ٢٧٠هـ. ينظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ١/ ٢٥٣، ووفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٢٥٥، وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/ ٩٧.

وابن حزم[١][٢]، واختاره شيخ الإسلام ابن تيميّة[٣].

ويستدلّ لهذا القول بأدلّة أصحاب القول الثّاني نفسها؛ إلّا أنّ أولئك قيّدوها بوجود الرّفقة الآمنة، وهؤلاء استدلّوا بها على إطلاقها بدون تقييد؛ إلّا بأمن الطّريق؛ ولا شكّ أنّ استدلال هؤلاء بها أقرب من أولئك؛ لأنّها جاءت مطلقة عن اشتراط الرّفقة الآمنة، فهذا يعتبر شرط زائد عن ظواهر النّصوص كلّها، وأمّا اشتراط أمن الطّريق فهو عامّ في الرّجل والمرأة، فمن لم يأمن لا يجب عليه الحجّ، ولا داعي لتكرار ما ذكر من أدلّة هنا، وتناقش بما نوقشت به هناك.

وقد زاد أصحاب هذا القول استدلالهم بما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**لا تمنعوا إماء الله مساجد الله**»[٤]، وعنه قوله ﷺ: «**إذا استأذنكم نساؤكم إلى المساجد فأذنوا لهنّ**»[٥].

وجه الاستدلال: أنّ المسجد الحرام أجلُّ المساجد قدراً، فلا يمنعن من الخروج إليه[٦].

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأوّل: أنّ المراد هو حضور الجماعة لا الحجّ، بدليل سياق الخبر: «**وبيوتهنّ خير لهنّ**».

---

(١) ابن حزم: هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب، الظاهري الأندلسي القرطبي، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام، ولد في بيت رياسة ووزارة، فزهد وانصرف إلى العلم، والتأليف، وبسط لسانه، وقلمه، ولم يتأدب مع الأئمة في الخطاب. توفي سنة ٤٥٦هـ. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٣٢٥، وسير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٤، وتذكرة الحفاظ للذهبي ٣/ ١١٤٦.

(٢) ينظر: المحلى ٧/ ٥٠، والمجموع ٨/ ٢٤٣.

(٣) ينظر: اختيارات ابن تيمية للبعلي ص١١٥، والفروع ٥/ ٢٤٥، والإنصاف ٣/ ٤١١.

(٤) أخرجه البخاري ١/ ٣٠٥ (٨٥٨) كتاب الصلاة، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل، ومسلم ١/ ٣٢٧ (٤٤٢) كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد.

(٥) أخرجه البخاري ١/ ٢١٥ (٨٢٧٠) كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، ونحوه مسلم ١/ ٣٢٧ (٤٤٢) كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد.

(٦) ينظر: المحلى ٧/ ٥٠.

والثّاني: أنّه بعيد لكونه عامّاً في المساجد، فيخرج المسجد الذي يحتاج إلى السّفر بأحاديث النّهي عن السّفر إلّا بمحرم السّابقة[(١)]

الترجيح: ممّا سبق عرضه من الأقوال والأدلّة والمناقشات تبيّن ـ والله أعلم ـ أنّ الرّاجح هو اشتراط المحرم، وأنّ الحجّ لا يجب بدونه، وأن المرأة إذا لم تجد ذا محرم فهي غير مستطيعة فلا يجب عليها الحجّ؛ وذلك لقوّة أدلّته ومناقشة جميع أدلّة الأقوال الأخرى.

بناء على ما ذكر سابقاً فإنّ سفر المرأة بالطّائرة ينظر فيه من جهتين:

الأولى: هل يدخل هذا السّفر ضمن ما قرّرنا سلفاً من تحريم السّفر بلا محرم أو لا؟ فالظّاهر أنّ كلّ ما يطلق عليه مسمّى السّفر؛ فإنّه لا بدّ فيه من محرم بدون نظر إلى مسافة أو رفقة، وقد ذكرنا الأحاديث التي نصّت على وجوب المحرم، وأنّ منها ما ذكر مدّة السّفر ثلاثة أيّام، ومنها ما ذكر يومين، ومنها يوم وليلة، ومنها ليلة، ومنها يوم، ومنها بريد، ولذا نصّ كثير من أهل العلم على أنّ اختلاف التّحديد لاختلاف المواطن بحسب السّائلين، أو أنّه أشار إلى أنّ مثل هذا في قلّة الزّمن لا يحلّ للمرأة السّفر إلا بمحرم، فكيف بما زاد، وإن قيل بأخذ الأقل فأقلّه بريد؛ فعلى هذا يتناول السّفر الطّويل والقصير، ولا يقاس بمسافة القصر، إذ الرّواية المطلقة بدون تحديد زمن تدلّ على ذلك، فيؤخذ بها ويبنى عليها[(٢)].

الثانيةً: أنّ الطّائرة تقاس في حقيقتها على القافلة العظيمة، وقد ورد في نصوص بعض أهل العلم أنّ اشتراط المحرم أو الرفقة الآمنة إنّما هي في حال الانفراد أو العدد اليسير، أمّا القوافل العظيمة فهي كالبلاد يصحّ فيها سفر المرأة بدون نساء أو محارم؛ بل نفى في مواهب الجليل الخلاف في ذلك، وذكر جواز سفرها حينذاك سواء كان واجباً أو مستحبّاً[(٣)]، قال: «وقيّد ذلك

---

(١) ينظر: البيان ٤/ ١٨، والفروع ٥/ ٢٤٤، وفتح الباري ٤/ ٧٧.

(٢) ينظر: سنن البيهقي الكبرى ٤/ ١٨، وشرح مسلم للنووي ٩/ ١٠٣، وفتح الباري ٤/ ٧٦، ومواهب الجليل ٣/ ٤٩٣، وشرح الزركشي ٣/ ٣٦.

(٣) ينظر: القرى ص٧٠، ومواهب الجليل ٣/ ٤١٩.

الباجي[1] ـ أيْ: وجوب المحرم ـ بالعدد القليل، ونصّه: هذا عندي في الانفراد والعدد اليسير، وأمّا ما في القوافل العظيمة؛ فهي عندي كالبلاد يصحّ فيها سفرها دون نساء وذوي محارم». اهـ. وقال: «إذا كانت في رفقة مأمونة ذات عدد وعُدد، أو جيش مأمون من الغلبة والمحلّة العظيمة فلا خلاف في جواز سفرها من غير محرم في جميع الأسفار الواجب منها، والمندوب والمباح من قول مالك وغيره، ولا فرق بين ما تقدّم ذكره وبين البلد...»[2]، ورد عليه بأنه لا يجوز سفر المرأة دون محرم حتّى في القوافل العظيمة، وذلك لإمكان استمالتها وخديعتها[3].

ولذا فإنّ العلماء المعاصرين اختلفوا في حكم السّفر بالطّائرة بناء على اختلاف السّلف في اشتراط المحرم، فجمهورهم ذهب إلى منع السّفر بالطّائرة للمرأة دون محرم للحجّ ولغيره[4]؛ وبنوا ذلك على ما يلي:

أولاً: الأدلّة التي منعت السّفر للمرأة دون محرم، وما سبق تقريره من أنّ ذلك يشمل كلّ سفر مهما قصرت مدّته ومسافته؛ بناء على الأدلّة التي نصّت على ذلك، ولا يقال إنّ هذا خاص بعصر مضى، فالشّريعة أنزلت بعلم الله الذي يعلم ما كان وما سيكون، وجعلت صالحة إلى قيام السّاعة، فالحكم يشمل كلّ وسيلة مهما كانت سرعتها، وبناء على هذا فالمرأة إذا لم تحصّل

---

(١) الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي المالكي الأندلسي الباجي، كان من علماء الأندلس وحفاظها، سكن شرق الأندلس، ورحل إلى المشرق، ثم رجع إلى الأندلس وولي القضاء هناك، وصنف كتباً كثيرة منها: كتاب المنتقى، وكتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول، ت سنة ٤٧٤هـ. ينظر: وفيات الأعيان ٢/ ٤٠٧، وسير أعلام النبلاء ١٨/ ٥٣٥.

(٢) ينظر: مواهب الجليل ٣/ ٤٩٢.

(٣) ينظر: مغني المحتاج ١/ ٤٦٧، وتحفة المحتاج مع حواشي الشرواني ٤/ ٢٤.

(٤) منهم الشيخ عبد العزيز بن باز. ينظر: موقع الشيخ ابن باز على الإنترنت قسم الفتاوى بعنوان: حكم سفر المرأة في الطائرة بدون محرم، والشيخ محمد بن عثيمين. ينظر: الفتاوى ٢/ ١٩٢ وما بعدها، وابن فوزان كما في فتواه في موقع الهندسة نت تحت عنوان فتاوى للعلامة الفوزان.

محرماً فهي في سعة إذ هي غير مستطيعة بناء على الأدلّة الشّرعية فلا يجب عليها الحجّ.

ثانياً: ما يكتنف السّفر بالطّائرة من أخطار على المرأة التي لا محرم لها: من احتمال تأخّر إقلاع الطّائرة، واحتمال تغيير مسارها وهبوطها في جهة أخرى، أو تأخّر من يستقبلها في البلد الآخر عن الحضور لها، مما يجعلها عرضة للأخطار، والنّساء لحم على وضم إلّا ما ذبّ عنه، وثمّة خطر آخر يحصل في داخل الطّائرة من احتمال جلوسها بجوار رجل؛ وقد يكون ممّن لا تقوى في قلبه فيستدرجها ويخدعها، بالإضافة إلى ما ذكر سابقاً من منع حجّ المرأة مع القافلة دون محرم لأنّه يخشى من استمالتها وخديعتها.

ثالثاً: ما ذكر من أنّ الطّائرة كالسّوق أو كالبلد العظيم، فيجوز السّفر فيه دون محرم كالقافلة، فالقياس كلّه محلّ نظر؛ لأنّ البلد الواحد أو السّوق ليس بسفر، والحكم الشّرعي معلّق بالسّفر، فما دام ركوب الطّائرة يسمى سفراً فالحكم متعلّق به(١).

وذهب بعض أهل العلم المعاصرين إلى جواز السّفر بالطّائرة دون محرم(٢) ويدخل في ذلك جواز سفرها للحجّ دخولاً أوليّاً.

واستدلوا على ذلك:

أولاً: بأنّ أغلب الأسفار لا تستغرق وقتاً، فساعة أو بضع ساعات قد لا تسمّى سفراً أصلاً؛ لأنّ السّفر هو الذي يسفر عن أخلاق الرّجال، فلا ينطبق على المدّة القصيرة(٣).

---

(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢١/١٩٣، وفتوى الشيخ ابن باز في موقعه تحت عنوان سفر المرأة في الطائرة بدون محرم.

(٢) ممن ذهب إليه الشيخ عبد الله بن جبرين كما في موقعه، فتوى ٤٦، بعنوان: ما حكم سفر المرأة وحدها في الطائرة لعذر، ود. يوسف القرضاوي كما في موقع الإسلام أون لاين، بنك الفتاوى، وموقع القرضاوي، فتاوى وأحكام، بعنوان سفر المرأة للحج بدون محرم، والشيخ سلمان العودة كما في موقع الإسلام اليوم، خزانة المراسلات، بعنوان ما حكم سفر المرأة لوحدها بالطائرة.

(٣) ينظر موقع الشيخ ابن جبرين فتوى ٤٦ بعنوان ما حكم سفر المرأة وحدها في الطائرة لعذر.

والجواب عنه: ما أسلفنا من أنّ النّصوص أطلقت، وأكثرها إطلاقاً قوله ﷺ: «**ولا تسافرَنّ امرأة إلا ومعها محرم**»[١]، فكلّ ما يسمّى سفراً فهو لا بدّ فيه من محرم؛ قلّ وقته أو كثر، طالت مسافته أو قصرت، ولا شكّ أنّ النّاس في عرفهم أنّه لا يركب الطّائرة إلّا مسافر؛ إذ المسافات التي لا تدخل في نطاق السّفر لا تقطع اليوم بالطّائرة بل بوسائل أخرى.

ثانياً: ما ذكر من قاعدة فقهيّة: أنّ الأصل في أحكام العادات والمعاملات هو الالتفات إلى المعاني والمقاصد والسفر منها، بخلاف العبادات فالأصل فيها التّعبّد والامتثال دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد[٢].

ويُناقش: بأنّ الالتفات إلى المعاني والمقاصد أمر مطلوب، ووجدنا الشّارع نهى عن سفر المرأة بريداً واحداً خشية عليها، ووجدنا أنّ النّبيّ ﷺ أمر الرّجل أن يترك الغزو الواجب ويلحق بزوجته التي خرجت بلا محرم، ولم يستفصل منه هل معها رفقة آمنة أو لا؟ ممّا يدلّ على أن المحرم لوجوده معان قد لا ندركها نحن، فلذا لا بد من مراعاتها خاصّة إذا كان السّفر للحجّ، فإنّ السّفر يخرج عن كونه عادة إلى كونه عبادة فلا بدّ فيه من امتثال أمر النّبيّ ﷺ بوجود المحرم.

ثالثاً: ما ذكروه من قاعدة أنّ ما حرّم لذاته لا يباح إلّا للضرورة، أمّا ما حرّم لسدّ الذّريعة فيباح للحاجة، وسفر المرأة بلا محرم حرّم سدّاً للذّريعة[٣].

---

(١) سبق تخريجه ص٩٤.

(٢) ينظر: الموافقات للشاطبي ١/ ٢٨٥، وموقع الإسلام أون لاين بنك الفتاوى بعنوان سفر المرأة للحج بغير محرم، وموقع القرضاوي فتاوى وأحكام بعنوان سفر المرأة للحج بدون محرم.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين ٢/ ١٦١، ومثل على ذلك بإباحة العرايا من ربا الفضل، وذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر، وكذا تحريم الحرير والذهب سداً للذريعة وأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة، وينظر: موقع القرضاوي وإسلام أون لاين المذكور سابقاً ص٩٧.

ويُناقش: أنّ الحكم بأنّ هذا الأمر حرّم لسدّ الذّريعة قد لا يسلم، فهو سدٌّ لذريعة، وتحصيلٌ لمصالح قد لا تدركها من سافرت بلا محرم، خاصّة إذا كان السّفر للحجّ؛ فإنّ في وجود المحرم تحصيل منافع لا يعلمها إلّا الله؛ من حفظ لها، وتنقّله بها، وخدمتها في المشاعر، ثم إنّ من قال بالجواز لم يقيّد قوله بجواز السّفر بالضّرورة أو الحاجة الماسّة جداً، وإن قيّده هو فإنّ المتلقّي لا ينظر إلّا للجواز فحسب، فينفتح بذلك باب عظيم من التّساهل وإسقاط العمل بأحاديث وجوب المحرم، وتصبح المرأة المسلمة تتنقّل بين المطارات لأتفه الحاجات، بل والتحسينيات من التنزه وما شابهه، وأمر آخر في ذات القاعدة، فإنّ الشّرع ورد بتحريم بعض الأشياء سدّاً للذّريعة، وورد في الشّرع استثناء منها للحاجة والمصلحة، ودلّت الأدلّة على هذا الاستثناء، ولكنّا نظرنا تحريم السّفر دون محرم سدّاً للذّريعة ولم تدلّ الأدلّة على ما يستثنى منه إلّا ما كان للضّرورة؛ كالمأسورات ونحوها، فيلزمنا أن لا نستثني منه إلّا ما دلّ عليه الدّليل فقط، وما شابهه.

رابعاً: أنّ سفر المرأة بالطّائرة يقصر على الضّرورة، وللضّرورة أحكامها الخاصّة، والقاعدة الشّرعية: إنّ الضّرورات تبيح المحظورات[1].

خامساً: أنّ السّفر في هذا الزمان لم يعد كالسّفر في الأزمنة الماضية محفوفاً بالمخاطر؛ لما فيه من طول المسافات، والتّعرّض لقطّاع الطّرق، وإنّما التّنقّل بالوسائل المتطوّرة، يجتمع فيها النّاس ويزول فيها الخوف، وتمتنع فيها الوحدة والانفراد بالمرأة[2].

ويُناقش أولاً: بأنّ النّصوص وردت على السّفر المحفوف بالمخاطر وغيره، بل إنّ أمر النّبيّ ﷺ للزّوج بالخروج مع زوجته، وعدم استفصاله منه: هل سفرها آمن أو لا؟ يدلّ على ذلك. ولو قلنا بأنّ العلّة في طلب المحرم هو

---

(١) ينظر: موقع ابن جبرين س ٤٦ بعنوان: ما حكم سفر المرأة وحدها في الطائرة لعذر.
(٢) ينظر: موقع إسلام أون لاين وموقع القرضاوي المذكور سابقاً ص٩٧.

الأمن؛ فمعنى هذا أنّنا نعطّل أحاديث الأمر بالمحرم في معظم وسائل النّقل؛ إن لم يكن جميعها، فحيث عدم الخوف لم نعمل بأحاديث المحرميّة، ولا شكّ أنّ نظر الشّريعة أعمق وأمعن وأشمل، وقريب من هذا ربط الصّلاة أو الإفطار في رمضان للمسافر بالمشقّة التي كان عليها السّفر عموماً، والحال في الحقيقة أنّ السّفر هو العلّة لأنّها ظاهرة، وأمّا المشقّة فغير منضبطة، ولم يجعل المشقّة علّة للقصر والإفطار، بل السّفر هو العلّة.

ثانياً: أنّ المحرم كما ذكرت سابقاً ليس لتأمين المخاطر فقط؛ بل هو لتحصيل المصالح، فكما ذكر العلماء بأنّ المرأة سابقاً تحتاج إلى من يعينها على الرّكوب والنّزول، ولا يصلح ذلك إلا لمحرم، كذلك المرأة تحتاج لمثل هذه الحاجات والمصالح، وإن كانت الآن تستطيع أن تركب وتنزل بنفسها، ولكنّها لا تستطيع مزاحمة الرّجال، وإنهاء إجراءات التّأشيرات والجوازات، وما قد يحدث لها من عارض صحيّ، وما يحتمل فيها من خلل ونحو ذلك، ولا يخفى ما للمحرم من دور عظيم في خدمة المرأة في المشاعر، والتّنقّل بها من مدينة إلى أخرى، ومن مشعر إلى مشعر، ويحصّل مصالحها؛ والتي في هذا الزّمان لا يمكن أن تحجّ بدونه.

ثالثاً: لو سلّمنا زوال الخطر الحسيّ؛ فلن يزول الخطر المعنويّ من فتنتها في دينها أو عرضها، والوقائع في هذا المعنى كثيرة، والله أعلم.

الترجيح: ممّا سبق عرضه يتّضح لي والله أعلم ـ عدم جواز سفر المرأة بالطّائرة إلّا في حال الضّرورة الملحّة؛ كعلاج لمرض لا يحصل إلّا بالسّفر، ولا محرم لها، أو رجوعها من بلاد سافرت له بمحرم فمات محرمها، أو رجع عنها ولا محرم يمكن أن يعيدها لامتناع حضوره لما جدّ من إجراءات السّفر والتّأشيرات، أو أنّ حضور المحرم يكلّفه ما لا يطيق من المبالغ، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ونحو ذلك من الضّرورات الواضحة، والضّرورة تقدّر بقدرها، وذلك كلّه مقيس على جواز سفر المهاجرة والمأسورة إذا تخلّصت، والمدّعى عليها بحقّ، ومن وجب عليها التّغريب ولا محرم لها، فيجوز سفرهنّ بلا محرم، وكذلك هنا، ولا

يدخل في ذلك سفرها إلى الحجّ، فهو فرض بناه الله على الاستطاعة، والاستطاعة لا تتمّ إلا بالمحرم، ومن لم تجد محرماً فلا يجب عليها الحج بعد كالذي لا يجد نفقة الحجّ سواء بسواء.

على أنّ كلامنا كلّه لا يبنى على إساءة الظّن بالمرأة كما يورده بعض المتعالمين، وإنّما هي نصوص شرعيّة يعمل بها على كل حال.

بناء على ما سبق تقريره في هذا المطلب نذكر مطلباً مشابهاً له في الاستدلال بدون إعادة ذكر الأدلة المتشابهة رغبة في الاختصار:

المطلب الثّاني

حجّ الخادمة مع كفيلها أو مع غيره

ممّا سبق ذكره يتضّح أنّ الخادمة لا يجوز أن تحجّ مع كفيلها أو غيره بلا محرم؛ إذ هي امرأة كسائر النّساء، يجب عليها ما يجب عليهنّ، وعند عدم وجود المحرم لا تعتبر مستطيعة، فلا يجب عليها الحجّ، وقد نصّ على ذلك جمع من العلماء المعاصرين[١]، ولكن لا بدّ أن نلفت النّظر إلى ملحظين.

الأول: أنّ الخادمة إذا كانت تعمل لدى عائلة، وهذه العائلة ترغب في الحجّ؛ ولن يبقى في البيت أحد، ولا يوجد من يمكن وضعها عنده ممّن يوثق به ويرضى بذلك، أو سيبقى في البيت من يخشى من بقائها معه حصول فتنة بينهما، ففي هذه الحال نصّ بعض أهل العلم على جواز سفرها مع العائلة ولو دون محرم للضّرورة، وبنى ذلك على دفع أعلى المفسدتين؛ بفعل أقلّهما، وهذه قاعدة شرعيّة معروفة[٢].

الثاني: إذا كان من ضمن عقود العمل أن تؤدّي فريضة الحج، ورضي

---

(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٤/ ٤٢، ١١٦، وفتاوى ابن فوزان ٣/ ١٦٨.

(٢) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام ١/ ٦٤، والفروق للقرافي ٣/ ٢١، ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٥/ ٣٢٥، وإعلام الموقعين ٣/ ٢٧٩.

الكفيل بهذا الشرط، فليس له أن يحجّجها دون محرم؛ لأنّ كلّ شرط لا يوافق الكتاب والسّنّة فهو باطل غير لازم(١)، ولكن من وجهة نظري ونظراً لوجود الخلاف القويّ في المسألة، فإنّ الكفيل لا يلزمه أن يحجّ بها؛ بأن يحجز لها ويدفع مصاريفها، ولكن لا يمنعها أن تحجّ إذا كانت تأخذ بفتوى من تثق بعلمه ممّن يقول بجواز ذلك من المذاهب الأخرى.

ولهذا نظائر كثيرة من الخلاف بين المذاهب، ومنه عدم نكير بعضهم الصّلاة خلف بعض، مع اختلافهم في مسائل الاجتهاد، خاصّة إذا علمنا أن ليس له ولاية عليها، وليس له حقّ الإنكار والمنع؛ لأنّه لا إنكار في مسائل الاجتهاد(٢) وكما بيّن ذلك المحقّقون من أهل العلم(٣)، ولا شكّ أنّ هذه المسألة من مسائل الاجتهاد؛ لأنّ الأدلّة فيها متكافئة.



(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢١/ ٢٠١، ٢٠٢.
(٢) ينظر: فتح القدير ١/ ٤٣٦، وحاشية ابن عابدين ١/ ٥٦٣، والفروق للقرافي ٢/ ١٧٤، والتاج والإكليل ١/ ٥٠٩، والخرشي على خليل ٢/ ٣١، والمجموع ١/ ٢٥٧.
(٣) ينظر: الفتاوى الكبرى ٣/ ١٨١، وإعلام الموقعين ٣/ ٢٨٨، والآداب الشرعية لابن مفلح ١/ ١٩١، والسيل الجرار للشوكاني ٤/ ٥٨٨، وبحث في مسائل الخلاف والاجتهاد للشيخ سليمان الخراشي، موقع صيد الفوائد، بحوث علمية.

الفصل الثاني

نوازل المواقيت والإحرام

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: نوازل المواقيت.

المبحث الثاني: نوازل الإحرام.



المبحث الأول

نوازل المواقيت

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اعتبار جُدة ميقاتاً.

المطلب الثاني: مجاوزة الميقات إلى ميقات آخر.

المطلب الثالث: إذا تجاوز الميقات ثم رجع إليه.

* * *

المطلب الأول

اعتبار جدة ميقاتاً(١)

توطئة للمسألة:

١ - هل يعتبر المارّ بطريق الجوّ مارّاً بالميقات مروراً حقيقياً أو محاذياً له أو لا؟ وهل يعتبر القادم بالسّفن محاذياً ومسامتاً للميقات أو لا؟(٢).

٢ - وإذا كان المارّ بالطّائرة أو السّفينة محاذياً أو مسامتاً للميقات، فهل

---

(١) وجه دخول هذه المسألة ضمن مسائل النوازل أن النسبة العظمى من حجاج بيت الله في هذا الزمان يأتون إلى الحج عن طريق الجو أو البحر وأكثر من يأتي بطريق الجو أو البحر يكون أول نزوله إلى هذا البلد عن طريق مطار جدة حرسها الله أو ميقاتها فهل يمكن أن تكون جدة ميقاتاً لهؤلاء القادمين بطريق الجو والبحر أم أنهم يلزمهم الإحرام من محاذاة مواقيتهم الأصلية.

(٢) ينظر: الخلاف حول ذلك في رسالة جواز الإحرام من جدة لركاب الطائرة والسفن البحرية للشيخ عبد الله بن زيد آل محمود ص٩، ومجموع رسائله ص١٨٩، وبحث: أين يُحرم القادم بالطائرة جواً للحج والعمرة للشيخ مصطفى الزرقا في مجلة الفقه الإسلامي ٣/ ٣/ ١٤٣٠.

يجوز له أن يترك هذه المحاذاة؛ فينتقل إلى مكان آخر ليحرم منه، وهذا المكان الآخر يظهر أنّه محاذٍ للمواقيت ومسامتاً لها؟[(١)].

٣ ـ وهل المواقيت المشروعة مجرّد علامات لتنبيه القاصدين ببدء النّسك، وليست للإحرام فيها خاصيّة التّعبّد باعتبار المكان، أو أنّ هذه المواقيت مقصودة من الشّارع، ومتعبّد بالإحرام منها، وعدم تجاوزها إلى غيرها[(٢)].

٤ ـ هل المشقّة التي تصحب الإحرام في الطّائرة تجلب التّيسير، فيحرم مريد النّسك من جُدّة تلافياً لتلك المشقّة؟ أم أنّها مشقّة محتملة لا تسقط الإحرام من محاذاة الميقات المحدّد شرعاً؟[(٣)].

وبناء على ما ذكر سابقاً اختلف العلماء: هل يمكن اعتبار جُدّة ميقاتاً مكانيّاً للقادمين إليها عن طريق الجوّ والبحر؟ على أقوال خمسة هي:

القول الأوّل: لا تعتبر جدّة ميقاتاً مكانيّاً، ولا يجوز الإحرام منها إلّا لأهلها، ومن أنشأ النّيّة فيها، وهو قول كثير من أهل العلم[(٤)].

---

(١) ينظر: رسالة أدلة إثبات أن جدة ميقاتاً ص٤٦، ٥٠ وبحث المسائل المشكلة من مناسك الحج والعمرة د. إبراهيم الصبيحي ص١٤٩.

(٢) ينظر: المرجعين السابقين ص٧ للأول والثاني ص١٧٩.

(٣) ينظر: بحث الشيخ مصطفى الزرقا في مجلة الفقه الإسلامي ص١٤٣٧، ورسائل الشيخ ابن محمود ص٩، وبحث بعنوان الإحرام من جدة لركاب الطائرات في الفقه الإسلامي لفضلية الشيخ محيي الدين قادس. ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٣/٣/١٥٢٩.

(٤) وممن قال بالمنع: زين الدين المليباري وعبد الرؤوف بن يحيى الزمزمي، وعبد الله بن عمر بامخرمة ومحمد بن أبي بكر الأشخر من علماء الشافعية. ينظر: حواشي الشرواني على التحفة ٤/٤٥، وإعانة الطالبين لمحمد شطا ٢/٥٠٥، والحواشي المدنية للكردي ص٢٢٧، وهو قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في سنة ١٤٠٢هـ. ينظر: مجلة قرارات المجمع الفقهي ص٨٨، وهو قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي المنعقدة في الأردن سنة ١٤٠٨هـ. ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثالثة ٣٤/٣/١٦٤٩٩، وهو قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، ينظر: مجلة البحوث الإسلامية عدد ٦ ص٣٨٢، وهو من فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ينظر: =

واستدلّ القائلون بذلك بأدلّة منها:

الدّليل الأوّل: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: «وقَّت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشّام الجحفة.... فهنّ لهنّ ولمن أتى عليهنّ من غير أهلهنّ لمن كان يريد الحجّ والعمرة، فمن كان دونهنّ فمهَلَّه من أهله وكذاك حتّى أهل مكّة يهلون منها»[1].

وجه الاستدلال: أنّ الإحرام من هذه المواقيت واجب وتجاوزها محرّم، وقد دلّ الحديث على الوجوب من عدّة أوجه:

الوجه الأوّل: قوله: «**وقَّت**» معناه أنّه لا يجوز تجاوز هذه المواضع لمن أراد الحجّ والعمرة إلا محرماً، وأصرح من لفظ وقَّت في الوجوب قوله في بعض الرّوايات: «**يهلّ أهل المدينة**»[2]، وهي صيغة خبر يراد بها الأمر، وعند البخاري وغيره: من أين تأمرنا أن نهلّ[3]؟ وأقرّه النّبيّ ﷺ على ذلك وبيّن له المواقيت، وفي رواية مسلم عن ابن عمر: «أمر رسول الله ﷺ أهل المدينة أن يهلّوا من ذي الحليفة...»[4]، وفي البخاري عن ابن عمر: «**فرضها رسول الله ﷺ**»[5].

وهو أمر متّفق عليه؛ بل إنّ بعض العلماء نصّ على بطلان حجّ من جاوزها[6]؛ لأنّ النّبيّ ﷺ قد عيّن ميقات كلّ طائفة، فمن لم يهلّ من ميقاته لم يمتثل الأمر الشّرعيّ ؛ فلهذا لا يصحّ حجّه.

= فتاوى اللجنة جمع أحمد الدويش١١/١٢٧، وهو فتوى الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله. ينظر: فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم ٥/ ٢١٤.

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٥٥٥ (١٤٥٤) كتاب الحج، باب مهل أهل الشام، ومسلم ٢/ ٨٣٩ (١١٨٢) كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٥٥٤ (١٤٥٣) كتاب الحج، باب ميقات أهل المدينة ولا يهلون قبل ذي الحليفة ـ ومسلم ٢/ ٨٣٩ (١١٨٢) كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة.

(٣) أخرجه البخاري ١/ ٦١ (١٣٣) كتاب العلم، باب من استحيا فأمر غيره بالسؤال.

(٤) أخرجه مسلم ٢/ ٨٤٠ (١١٨٢) كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة.

(٥) أخرجه البخاري ٢/ ٥٥٣ (١٤٢٠) كتاب الحج، باب فرض مواقيت الحج والعمرة.

(٦) وهو قول سعيد بن جبير وأبي محمد بن حزم، ينظر المحلى لابن حزم ٧/ ٧٠، والفروع لابن مفلح ٥/ ٣١٣.

الوجه الثّاني: أنّ في قوله: «**ولمن أتى عليهنّ من غير أهلهنّ..**» تأكيداً على تحريم تجاوزهنّ بغير إحرام؛ حتّى ممّن كان من غير أهلهنّ[١]. مع علمه ﷺ بحاجة النّاس وسلوكهم طريق البحر بالسّفن في وقته.

الوجه الثّالث: قوله: «**ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ**» أنّ من كان دون المواقيت لا يحقّ له أن يجاوز مكانه الذي أنشأ فيه النية بلا إحرام، فكيف بمن هو قبل المواقيت، فإذا دلّت هذه الأوجه على ما ذكرنا من وجوب الإحرام من هذه المواقيت ومن محاذاتها وتحريم ترك ذلك، وهذه المواقيت محيطة بالحرم من جميع الجهات؛ دلّ أنّ ذلك يشمل كلّ من مرّ عليها أو حاذاها براً أو جوّاً أو بحراً، ولو كان هناك ميقات آخر لبيّنه النّبيّ ﷺ، إذ لم يمت ﷺ حتّى اكتمل الدّين، وتمّت النّعمة، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] مع علمه ﷺ بحاجة النّاس وسلوكهم طريق البحر بالسّفن في وقته[٢].

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: بأنّ مرور الطّائرة فوق سماء الميقات لا يصدق على أهلها أنّهم أتوا الميقات المحددّ لهم، لا لغة ولا عرفاً؛ لأنّ الإيتاء هو الوصول إلى الشيء في محلّه، قال تعالى: ﴿وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩] وإتيان البيوت هو الوصول إليها ودخولها، وذلك لم يحصل لمن مرّ على الميقات وهو راكب في طائرة[٣].

الثاني: أنّ أحاديث المواقيت جاء فيها: «**هنّ لهنّ ولمن أتى عليهنّ**»،

---

(١) ينظر: طرح التثريب للعراقي ٥/ ٤، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٣/ ٤٥٧، والعدة للصنعاني شرح الإحكام ٣/ ٤٥٨، وفتح الباري ٣/ ٣٨٧

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة جمع أحمد الدويش ١١/ ١٢٦، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي ٣/ ٣/ ١٦١١، ورسالة الأحكام الفقهية المتعلقة بالمكان في العبادات د. فؤاد الغنيم ٢/ ٥٥٢.

(٣) ينظر: رسالة جواز الإحرام من جدة لركاب الطائرات لابن محمود ص٩، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي ٣/ ٣/ ١٥٣٣.

وعلى في كلام العرب تفيد الاستعلاء على المجرور، قال تعالى: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المؤمنون: ٢٢] أو على ما يقرب منه، ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى﴾ [طه: ١٠] وهو المراد هنا. في الحديث إتيان ملاصق أو قريب، وأين هذا من الطّائرة البعيدة في الجوّ؟![١].

وأُجيب عن هذه المناقشة من وجهين:

الأول: أنّ اللّغة والعرف يقرّان أنّ من مرّ بطائرة أو سفينة فهو قد مرّ بالميقات؛ لأنّه لا يخلو، إمّا أن يسامته ويحاذيه من الأعلى، أو يمرّ فوقه؛ فيقال مرّت الطائرة على كذا، أو مرّت السّفينة على كذا، أو مرّت بجوار كذا لأنّ كلّ إتيان بحسبه، وليس كلّه على نسق واحد[٢].

الثاني: أنّ «على» تفيد الاستعلاء كما ذكر، وهذا هو المقصود في إتيان الطائرة، فهو استعلاء، أمّا حدّه بالاستعلاء القريب أو البعيد فنسأل: ما ضابط القرب والبعد في هذه الحال؟ فإن ذكر حدٌّ محدود فيها فهو تحكّم ظاهر، ولقائل يقول: إنّ مرور الطّائرة في هذه الحال ليس من باب الإتيان إلى الميقات، وإنّما من باب محاذاة الميقات محاذاة علويّة.

الدّليل الثّاني: قوله ﷺ: «**إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[٣].

وجه الاستدلال: أنّ من أحرم من جُدّة قد خالف الحديث فهو وقع فيما نهى عنه من مجاوزة المواقيت، ولم يأتِ بما استطاع ممّا أمر به فهو قادر على الإحرام من الطّائرة لأنّها حاذت الميقات ولا مشقّة في ذلك.

الدّليل الثّالث: أنّ الإحرام من جدّة لا يجوز؛ لأنّ المسافة بينها وبين مكّة أقل من المسافة بين سائر المواقيت ومكّة، فإذا كان كذلك فلا يجوز

---

(١) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٣/ ٣/ ١٥٣٤.

(٢) ينظر: فتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز ١٧/ ٢٤.

(٣) أخرجه البخاري ٦/ ٢٦٥٨ (٦٨٥٨) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله، ومسلم ٢/ ٩٧٥ (٣٣٧) كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر.

الإحرام منها لأنّ الإحرام إمّا أن يكون من الميقات أو إذا حاذى حدوده، وهو أن تكون المسافة بينه وبين مكّة نفس المسافة التي بين ميقاته ومكة، كالقادم من الشّام إمّا أن يحرم من الجحفة أو إذا بقي بينه وبين مكّة بقدر ما بين الجحفة ومكّة[١].

ونوقش: بأنّ أهل العلم نصّوا على أنّ من لم يدرك معنى المحاذاة أو لم يقدر على تطبيقها أحرم من مسافة مرحلتين عن مكّة[٢]، وجدّة تبعد مرحلتين عن مكّة، فيسوغ الإحرام منها بناء على ذلك[٣].

ويُجاب من وجهين:

الأول: الإحرام بعد مرحلتين لا يسوغ إلّا إذا لم يحاذِ القادم ميقاتاً، أمّا إذا كان يحاذي فيجب عليه الإحرام مما حاذاه من المواقيت، ولذلك كان نصّ أهل العلم على ذلك واضحاً جليّاً، كما نصّ بعضهم أنّ المواقيت تعمّ الجهات الأربع، فالمحاذاة لا بدّ حاصلة[٤]، فلا يؤخّر الإحرام إلى جدّة.

الثاني: أنّ التّنبيه للحجّاج على متن وسائل المواصلات بحصول المحاذاة في هذه الأزمنة ولله الحمد تدفع الجهل فلا يحتجّ به.

القول الثّاني: تعتبر جدّة ميقاتاً مكانيّاً لمن وصل إليها بطريق الجوّ أو البحر من طريق اليمن خاصّة، فيجوز لهم تأخير الإحرام حتّى يصلوا إليها وهو قول ابن حجر الهيتمي[٥] ورجّحه بعض أهل العلم[٦].

---

(١) ينظر: كتاب التنبيهات على أن جدة ليست ميقاتاً للشيخ عبد الله بن حميد ص٩٦.

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة ١١/ ١٢٥، وفتاوى الشيخ ابن باز رحمه الله ١٧/ ٣٢.

(٣) ينظر: فتح القدير ٢/ ٤٢٦، ومغني المحتاج ١/ ٤٧٤، والمبدع ٣/ ١١٠.

(٤) ينظر: أدلة اعتبار جدة ميقاتاً لعرعور ص٢٩.

(٥) ابن حجر الهيتمي: ـ أحمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري أبو العباس، فقيه مصري، تلقى العلم في الأزهر، من كتبه الزواجر عن اقتراف الكبائر، وتحفة المحتاج لشرح المنهاج، مات بمكة ٨٦٥هـ. ينظر: الأعلام للزركلي ١/ ٢٣٤.

(٦) أجاز الإحرام منها للقادم من جهة اليمن فقط من أهل اليمن وأهل الهند وباكستان ونحوها جماعة من أهل العلم منهم ابن حجر الهيتمي. ينظر: تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني ٤/ ٤٥، ومنهم النشيلي مفتي مكة والفقيه أحمد بلحاج وابن زياد اليمني وغيرهم. =

واستدل القائلون بذلك بقولهم:

إنّ المسافة بين يلملم ومكّة مرحلتان، والمسافة بين جدّة ومكّة مرحلتان، فما دام أنّ المسافة متّحدة بينهما، فيجوز الإحرام من جدّة كما يجوز الإحرام من يلملم؛ بخلاف الجحفة فلا يؤخّر الإحرام عن محاذاتها؛ لأنّ كلّ محلّ من البحر بعد الجحفة أقرب إلى مكّة منها[١].

ونوقش من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ جدّة أقلّ مسافة بنحو ربع المسافة كما هو مشاهد، وقولهم إنّ كلّاً منهما مرحلتان: مرادهم أنّ كلّاً منهما لا ينقص عن مرحلتين، ولا يلزم استواء المسافة[٢].

وأُجيب عنه من وجهين:

الأوّل: أنّ المحاذة مبنيّة على التّقريب.

واعتُرض عليه: بأنّ كلام أهل العلم مشعر بأنّه لا بدّ من اتّحاد المسافة بين ميقاته والمكان الذي تجاوز إليه أو حاذاه.

الثاني: أنّ يلملم جبل محاذٍ للسّعدية، وهما جبلان؛ أحدهما آخره بينه وبين مكّة مرحلتان فأقلّ، فدلّ ذلك على جواز الإحرام.

واعتُرض عليه: بأنّ نصوص العلماء أفادت بأنّه لا ميقات أقلّ من مرحلتين، فتبيّن أنّ الجبل المذكور ليس جبل يلملم، وإنّما هو أول الجبلين المذكورين طرفه بينه وبين مكّة أكثر من مرحلتين[٣].

= ينظر: إعانة الطالبين ٢/ ٥٠٥، والحواشي المدنية الكبرى للكردي ص٢٢٧، وممن يقول بهذا القول عبد الله المباركفوري في المرعاة ٦/ ٢٣٥ وما بعدها، والذي يظهر لي أن هذا القول مخصوص بالقادمين من اليمن عن طريق البحر لأنه لا يحاذي يلملم، أما القادم بالجو فيمر بمحاذاة يلملم جواً ولذا وجب عليه كالقادم بالبر أن يحرم منها فلا يؤخر إلى جدة. ينظر: بحث المسائل المشكلة للصبيحي ص١٥٦.

(١) ينظر: تحفة المحتاج مع حاشية الشرواني ٤/ ٤٥، والحواشي المدنية ٢/ ٢٢٧، وفتح المعين للمليباري ٢/ ٣٠٤.

(٢) ينظر: إعانة الطالبين ٢/ ٥٠٥، والحواشي المدنية ٢/ ٢٢٧.

(٣) ينظر: حواشي الشرواني على التحفة ٤/ ٤٥

الوجه الثّاني من المناقشة لدليل هذا القول: أنّ قولكم هذا إمّا أن يكون مبنيّاً على أنّ القادم بالبحر لا يمرّ بمحاذاة يلملم في البحر، ولذا جاز له أن يحرم من جدّة؛ لأنّها أوّل نقطة يصل إليها تساوي يلملم في البعد عن مكة، وإمّا أن يكون مبنيّاً على أنّه يمرّ بمحاذاة يلملم في البحر؛ ولكن يحرم من جدّة بعد مجاوزته للمحاذاة الأولى إلى المحاذاة الثّانية.

والاحتمال الأوّل غير صحيح، فالحاجّ يحاذي يلملم في البحر لأنّ يلملم ليست جبلاً في الدّاخل بعيداً عن البحر فحسب، وإنّما يلملم اسم يطلق على الجبل وعلى الوادي المنحدر منه؛ والذي يصبّ في البحر الأحمر، وهو أمر معروف[1]، قال في معجم ما استعجم: «يلملم بفتح أوّله، وثانيه جبل على ليلتين من مكّة من جبال تهامة، وأهله كنانة تنحدر أوديته إلى البحر، وهو في طريق اليمن إلى مكّة وهو ميقات من حجّ من هناك»[2].

وذكر ياقوت الحموي[3] «فيه قولان، فقيل: إنّه جبل، وقيل: إنه واد»[4]. اهـ. والصواب أنه واد وجبل، ولذا لما فتح الطريق الساحلي أحرم الناس من السعدية، مع أنها تقع على الوادي وتبعد عن مكة بأكثر من مائة وثلاثين كيلاً من جبل يلملم، وذلك لأن الوادي المنحدر من الجبل ينحدر إلى الجنوب الغربي[5].

القول الثّالث: تعتبر جُدة ميقاتاً مكانياً لمن وصل إليها بطريق الجو أو البحر؛ أيّاً كانت جهة قدومه فيؤخر الإحرام حتى يصل إليها وهو قول بعض

---

(١) ينظر: المسائل المشكلة للصبيحي ص١٢٦

(٢) معجم ما استعجم للبكري ٤/١٣٩٨.

(٣) ياقوت الحموي: بن عبد الله الرومي الحموي أبو عبد الله شهاب الدين الأديب، الرحالة مؤرخ ثقة من أئمة الجغرافيين ومن العلماء باللغة والأدب أصله من الروم له مصنفات عدة منها: معجم البلدان ومعجم الأدباء (سير أعلام النبلاء ٢٢/٣١٢، والأعلام ٨/١٣١) .

(٤) معجم البلدان لياقوت الحموي ٥/٤٤١.

(٥) ينظر: المسائل المشكلة من مناسك الحج والعمرة ص١٥٦.

أهل العلم[١].

واستدل القائلون بذلك بما يلي:

الدّليل الأوّل: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: «وقَّت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة..» الحديث[٢].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ عين المواقيت المذكورة؛ لأنها كانت على طريق الحجاج القادمين من جهات شتى، وحاجة تعيين ميقات في جدة للقادمين بالطائرات والسفن قائمة، ولو كان الرسول ﷺ حياً ورأى كثرة النازلين في جدة لبادر إلى تعيين جدة ميقاتاً؛ لأنها طريق للحاج كالمواقيت الأخر[٣].

ويُناقش من وجهين:

الأول: أن المواقيت المذكورة في الحديث محيطة بالحرم من جميع جهاته، فلا يحتاج إلى تعيين مواقيت جديدة.

الثاني: أن النبي ﷺ كان الناس في عهده يسلكون طريق البحر بالسفن، ومع علمه ﷺ وأصحابه من بعده بحاجة الناس، ومع ذلك لم يعين جدة ميقاتاً لهم، واكتفى بالمواقيت المذكورة، ولو كان المطار في الحديبية أو التنعيم؛

---

(١) ممن قال بالجواز المطلق: الشيخ جعفر بن أبي اللبني الحنفي المدرس بالحرم المكي رحمه الله، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله من تونس، والشيخ عبد الله بن زيد آل محمود رحمه الله، والشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله، والشيخ عبد الله الأنصاري رحمه الله من قطر، والدكتور محمد الحسين بن خوج، والشيخ محمد المهدي من تونس، والشيخ عبد الله بن كنون من المغرب، والشيخ إبراهيم بن عمر الميزابي من الجزائر، ولجنة الفتوى في الأزهر لتصحيحها لفتوى ابن أبي اللبني بجواز الإحرام من جدة، وكذلك الشيخ محيي الدين قادس من أعضاء مجمع الفقه الإسلامي، والشيخ عدنان عرعور، ينظر في ذلك: مجموعة رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود ص١٨٣، ومجلة الفقه الإسلامي ع ١٤٢٢/٢/٢ وما بعدها، وأدلة إثبات أن جدة ميقاتاً لعرعور ص٤ وما بعدها.

(٢) سبق تخريجه ص١١٨.

(٣) ينظر: رسالة جواز الإحرام من جدة لابن محمود ص٥.

فهل يناسب جعلها ميقاتاً؟! بل ولو صار في مكة؛ فهل يناسب كونها ميقاتاً؟ وهل المواقيت تابعة لمواقع المطارات والموانئ أم تابعة للأمر الشرعي فحسب؟!

الدّليل الثّاني: ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما قال: لما فتح هذان المصران[١] أتوا عمر فقالوا: «يا أمير المؤمنين، إن رسول الله ﷺ حد لأهل نجد قرناً، وهو جور عن طريقنا، وإنا إن أردنا قرناً شق علينا، قال: فانظروا حذوها من طريقكم، فحد لهم ذات عرق»[٢].

وجه الاستدلال من وجهين:

الأول: أن عمر رضي الله عنه لما رأى حاجة أهل العراق، ومشقة ذهابهم إلى قرن عيَّن لهم ذات عرق، وكذلك الآن جدة صارت طريقاً لركاب الجو والبحر، وما سواها فيه جور ومشقة عليهم، فيحتاجون إلى تعيين ميقات أرضي لإحرامهم، كما احتاج الناس في زمن عمر[٣].

ونوقش هذا الوجه من الاستدلال من وجهين:

الأول: بأن تحديد ذات عرق لم يكن باجتهاد عمر؛ بل هو قد ورد بالنص، ووافقه عمر رضي الله عنه باجتهاده[٤].

الثاني: أن هذا خارج محل النزاع لأن عمر لما حدد ذات عرق نص على المحاذاة من نفس الجهة، فهو ليس إحداثاً لميقات جديد؛ بل بيان للمحاذاة، ولو جعل ميقاتاً جديداً من جهة أخرى كالغرب مثلاً لصح قولكم، وكذا من جاء بطريق البحر أو الجو نقول له: انظر حذو الميقات من قِبَلك،

---

(١) المصران: تثنية مصر، والمراد بهما الكوفة والبصرة، وهما سُرّتا العراق (وسط العراق وحاضرته) والمراد بفتحهما غلبة المسلمين على مكان أرضهما وإلا فهما من تمصير المسلمين، ينظر: فتح الباري ٣/ ٣٨٩.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٥٥٦ (١٤٥٨) كتاب الحج، باب ذات عرق لأهل العراق.

(٣) رسالة جواز الإحرام من جدة لابن محمود ص١٠.

(٤) ينظر: فتح الباري ٣/ ٣٩٠، ونصب الراية ٣/ ١٤، والتلخيص الحبير ٢/ ٢٢٩.

فأحرم منه ولا تحرم من جدة[1].

وجه الاستدلال الثاني من الحديث: أن عمر حدد ذات عرق لأنها تبعد عن مكة مرحلتين كما تبعد قرن المنازل، وهذا هو بُعد جدة عن مكة، فهي تبعد عن مكة مرحلتين، فيحرم الحاج منها؛ لأنها تبعد مرحلتين عن مكة نظراً لاجتهاد عمر.

ونوقش من أوجه:

الأول: أن عمر لم يحد ذات عرق؛ لأنها تبعد مرحلتين عن مكة، وإنما حدها لأنها تقع محاذاة قرن المنازل، ولذا قال: «**فانظروا حذوها من طريقكم**».

الثاني: أن كلام أهل العلم في اعتبار المرحلتين على من لم يحاذ ميقاتاً، أما من جاء إلى جدة فقد حاذى ميقاتاً، فكيف يأخذ بالمرحلتين دون اعتبار لشرط أهل العلم، وهو إذا لم يحاذ وقد حاذى[2].

الثالث: ما قد ذكر سابقاً من أن بُعد جدة عن مكة يقل عن المرحلتين بشيء يسير.

الدّليل الثّالث: أن أصل الحج موقوف على الاستطاعة، ومن الاستطاعة أمن الطريق؛ فيسقط الحج عمن خاف على نفسه خوفاً محققاً، فإذا كان الحج كذلك فواجباته كذلك تسقط في حال الخوف وعدم الاستطاعة، ومنها الإحرام عند المحاذاة بالطائرة؛ لأن الناس مشغولون بالاضطراب والخوف من خطر الطائرة خشية وقوع حادث، وذلك مستمر حتى يصلوا إلى بر السلامة، وهو جدة إذ هي بداية الوصول؛ فيحرمون منها أرفق بهم[3].

ونوقش من أوجه:

الأول: عدم التسليم، فإن إنشغال الناس بالاضطراب والخوف من خطر

---

(١) ينظر: الأحكام الفقهية المتعلقة بالمكان للغنيم ٢/ ٥٥٥.

(٢) ينظر: فتح الباري ٣/ ٣٩١.

(٣) ينظر: رسالة جواز الإحرام من جدة لابن محمود ص١٠.

الطائرة خشية وقوع الحادث أمر مختص بالقلة من الركاب، أما عامة الركاب فلا يشعرون بذلك.

الثاني: أن الاستعداد للإحرام بالتجرد من المخيط والاغتسال؛ ونحوه ذلك أمر ممكن حصوله قبل ركوب الطائرة، مع العلم أن هذه الأمور أمور مستحبة، لا واجبة، فلا يترك الواجب وهو الإحرام من الميقات من أجل أمور مستحبة؛ بل يجب البدار بالواجب؛ وإن فات المستحب، وأما عقد نية الإحرام في الطائرة عند محاذاة الميقات فهو أمر ميسر؛ ولو كان الإنسان مضطرباً خائفاً[١].

الثالث: أن من انشغل بالخوف ومن لم ينشغل وتعذر عليهم الإحرام في الطائرة؛ فهل يترك الإحرام من الميقات؟ فيحرم بعده أو أنه يأتي بما أمر به ويحرم بمحاذاة الميقات المكاني أو قبله بقليل؟ لا شك أن إحرامه عند الميقات المكاني أو قبله هو الصواب؛ لأنه قد أجمع العلماء على جواز الإحرام قبله[٢]، وقد فعله بعض الصحابة، وهم أفهم للنصوص[٣].

الدّليل الرّابع: أن جدة تبعد مرحلتين عن مكة، والمرحلتان هي أوسط المسافات، وهي بعد أقرب المواقيت إلى مكة، فجاز الإحرام من جدة نظراً لذلك[٤].

---

(١) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٣/٣/ ١٦٤٠، وفتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ٣٨.

(٢) ينظر: الإجماع لابن المنذر ص١٧، اختلاف العلماء لمحمد بن المروزي ص٨٣، وفتح القدير ٢/ ١٣٢، والذخيرة ٣/ ٢١١، والمجموع للنووي ٧/ ١٧٦، والمغني ٥/ ٦٥.

(٣) أورد ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ١٢٤ آثار عن جملة من السلف ممن كان يرى الإحرام قبل الميقات كعلي، وابن عامر وعثمان بن أبي العاص وعمران بن حصين وابن عمر وابن عباس ﷺ، وانظر ص١٥٧ من هذا البحث، وينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٣ /٣/ ١٦٤٠.

(٤) ينظر: إرشاد الساري لمنسك ملا علي قاري ص٩٠، وإعانة الطالبين ٢/ ٥٠٥، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي ٣/٣/ ١٥٤٢، ورسالة إثبات أن جدة ميقات لعرعور ص٢٩.

ويُناقش من وجهين:

الأول: بأن كل من ذكر بأن الحاج يحرم من بعد مرحلتين قيد ذلك بعدم مروره أو محاذاته لميقات، فعند ذلك يحرم من بعد مرحلتين[١]، وكل من أتى إلى جدة لا بد أن يمر بميقات أو يحاذيه فلا يجوز له أن يترك ما أمر به من الإحرام عند المحاذاة ليحرم من بعد مرحلتين، اللهم إلا من جاء من طريق سواكن وبور السودان، وهذا سيأتي له مزيد بحث.

الوجه الثاني: أن القائل بالمرحلتين أخذ بالأقل؛ لأن ما زاد عليه مشكوك فيه، ولكن مقتضى الاحتياط أن يعتبر الأكثر والأبعد، فإن لم يكن كذلك فلا أقل من أن يفرق بين من جاء عن يمين الكعبة ومن جاء عن شمالها؛ لأن المواقيت التي تقع يمين الكعبة قريبة، فيقدر للقادم من اليمين الأقرب، وهو مرحلتان، وعن شمالها المواقيت بعيدة، فيقدر للقادم من الشمال الأبعد[٢].

الدّليل الخامس: أن الإحرام من جدة فيه دفع للمشقة الحاصلة للمكلفين من الإحرام في الطائرة، ولا شك أن المشقة مدفوعة بالشرع، وذلك بناء على عدة قواعد منها:

أولاً: أن التيسير أصل من أصول الشريعة، وقد دل على ذلك أدلة لا تحصى عدداً من الكتاب والسنة، ومنها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، ومن السنة قوله ﷺ: «**إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة[٣] والروحة[٤]**

---

(١) ينظر: فتح القدير ٢/ ٣٣٤، والوسيط للغزالي ٢/ ٦٠٩، والفروع لابن مفلح ٥/ ٣٠٢.

(٢) ينظر: فتح الباري ٣/ ١٩١.

(٣) الغدوة: هي سير أول النهار، نقيض الرواح. ينظر: النهاية في غريب الحديث ٣/ ٣٤٦.

(٤) الروحة: هي سير آخر النهار كما يفهم من معنى الغدوة، ينظر: النهاية ٣/ ٣٤٦.

وشيء من الدلجة(١)»(٢)، والأدلة في ذلك كثيرة.

ثانياً: من القواعد الأساسية في الدين (أن المشقة تجلب التيسير) ومن هذه القاعدة خرجت جميع رخص الشرع وتخفيفاته، والحاج يعاني مشقة من إحرامه في الطائرة أو في بلده، فكان من يسر الشريعة ورفع المشقة عن المكلفين أن يحرم القادمون بالطائرة أو السفن من جدة؛ لأن في ذلك يسراً وسهولةً ودفعاً للمشقة عنهم؛ بل إن بعض السلف قد أنكر على من أحرم قبل الميقات كراهة أن يضيق على نفسه أمراً قد وسعه الله عليه، وكراهة أن يقع في محظورات إحرامه(٣)، فكان في هذا وما ذكر من يسر الشريعة ودفعها للمشقة، بل واجتهاد عمر في ذات عرق دفعٌ للمشقة الحاصلة لأهل العراق؛ إذا أحرموا من ذات عرق وهي جور عليهم كله يؤكد جواز الإحرام من جدة للقادمين بالطائرات والسفن لما يحصل لهم من مشقة عند إحرامهم من بلدانهم، أو في الطائرة.

ثالثاً: تتبع الرخص، فقد ورد عن بعض السلف جواز الإحرام بعد الميقات كما ورد عن الحسن البصري وعطاء والنخعي بلا إثم ولا دم، وهم من خيرة أهل العلم والفقه(٤)، وقد ورد عن مالك بن أنس منع الإحرام في السفن(٥)، ويحتمل ذلك تأخير الإحرام إلى النزول إلى الأرض، وهو أقرب الاحتمالات لأنه أيسر وأبعد عن المشقة، وكذا ورد عن ابن حزم أن من كان طريقه لا يمر على شيء من المواقيت؛ فيحرم من حيث شاء من بر أو بحر(٦)، فإذا أخذ بمثل هذه الأقوال فإن الترخيص والتيسير هو بالإحرام من

---

(١) الدلجة: هي سير الليل، ينظر: النهاية في غريب الحديث ٢/ ١٢٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ٢٣ (٣٩) كتاب الإيمان، باب الدين يسر وقول النبي ﷺ أحب الدين إلى الله الحنفية السمحة.

(٣) ينظر: مصنف بن أبي شيبة ٣/ ١٢٥، والمحلى ٧/ ٧٧، والمطالب العالية لابن حجر ٦/ ٣٢٤.

(٤) ينظر: التمهيد لابن عبد البر ١٥/ ١٤٩، المجموع ٧/ ٢٠٨، والفروع ٥/ ٣١٣.

(٥) ينظر: مواهب الجليل ٣/ ٣٥.

(٦) ينظر: المحلى ٧/ ٧١.

جدة للأفقيين خاصة، وأن المرور على الميقات جواً قد اختلف في كونه مروراً.

رابعاً: أن منافع الناس مقدمة على العبادات، ولذا قال الفقهاء: «إن كل شيء يخشى إتلافه من متاع وغيره يجوز قطع الصلاة لأجله»[(١)]، وقد ورد في البخاري ما يدل عليه من قطع أبي برزة الأسلمي[(٢)] لصلاته؛ ليلحق بدابته[(٣)]، وقال قتادة[(٤)]: «إذا أُخذ ثوبه يتبع السارق ويدع الصلاة»[(٥)]، فإذا كان ذلك كذلك، أفلا يرخص للحاج والمعتمر وهو يعاني مشاق السفر التي وصفت، في تأخير الإحرام إلى جدة[(٦)]؟

ونوقش من أوجه:

الأول: لا نسلم بوجود هذه المشقة المذكورة؛ إذ لا مشقة حقيقية في الإحرام من محاذاة الميقات تستدعي التخفيف والتيسير[(٧)].

الثاني: لو سلمنا بوجود هذه المشقة؛ فإن أبواب التيسير الشرعي مفتوحة من دون إسقاط واجب الإحرام؛ من محاذاة الميقات، وذلك بأحد طريقين:

الطريق الأول: أن من أراد الإحرام تيهيأ له قبل صعود الطائرة بالغسل

---

(١) ينظر: فتح الباري ٣/ ٨٢.

(٢) أبو برزة الأسلمي: نضلة بن عبيد صحابي مشهور بكنيته، أسلم قبل الفتح، وغزا سبع غزوات، وقتل ابن خطل، ثم نزل البصرة، وغزا خراسان، ومات بها بعد سنة ٦٥هـ. ينظر: الاستيعاب ٤/ ١٤٩٥، وأسد الغابة ٥/ ٣٣٦، والإصابة ٦/ ٤٣٣.

(٣) أخرجه البخاري ١/ ٤٠٥ (١١٥٣) كتاب العمل في الصلاة، باب إذا انفلتت الدابة في الصلاة. وينظر: شرح ابن بطال لصحيح البخاري ٣/ ٢٠٣.

(٤) قتادة: ابن دعامة بن قتادة بن عزيز أبو الخطاب البصري الضرير الأكمه، المفسر حافظ عصره، يضرب به المثل في ذلك، كان يرى القدر ومع ذلك فهو عدل حافظ نسأل الله له العفو، كان رأساً في العربية وأيام العرب، مات بالطاعون بواسط، سنة ١١٨هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٦٩، والأعلام ٥/ ١٨٩.

(٥) ذكره البخاري في صحيحه ١/ ٤٠٥ معلقاً عن قتادة.

(٦) رسالة جواز الإحرام من جدة لابن محمود ص٦ وما بعدها.

(٧) مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٣/ ٣/ ١٦٤١.

ولبس لباس الإحرام ونحو ذلك مما يسن عند الإحرام، فإذا حاذى الميقات عقد نية الإحرام، وهذا من أيسر وأسهل ما يمكن[١].

الطريق الثاني: أن الغسل والتطيب والصلاة قبل الإحرام كلها أمور مستحبة، ولا يجوز تأخير الواجب عن وقته أو مكانه من أجل تحصيل المستحب، فلو ترك كل هذه الأمور من أجل تحصيل الواجب لكان ذلك سائغاً[٢]، أما الإحرام؛ أي: عقد النية في الطائرة فهو سهل متيسر، ولو عقد النية قبل صعود الطائرة فهو بلا شك قد أدى الواجب بلا خلاف؛ بخلاف من أخره إلى جدة، فهو قد أخره عن مكانه في قول أكثر أهل العلم.

الثالث: أن ما ذكر من ترخيص بعض أهل العلم في الإحرام بعد الميقات بلا دم، فقد قال عنه ابن عبد البر بعد أن ذكر أقاويل أخرى ضعيفة: «كل الأقاويل الثلاثة شذوذ ضعيفة عند فقهاء الأمصار؛ لأنها لا أصل لها في الآثار، ولا تصح في النظر»[٣].

ولعل قول ابن حزم رحمه الله في عدم اعتبار المحاذاة مطلقاً أضعف من قول عطاء والنخعي، والله أعلم.

الدّليل السّادس: أن الطائرة عندما تكون محلقة في السماء لا يصدق على من فيها أنهم أتوا على الميقات المحدد لهم لا لغة ولا عرفاً؛ لأن الإتيان هو الوصول للشيء في محله، قال تعالى: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩]، وإتيان البيوت هو الوصول إليها، فلا يأثم من جاوزها بالطائرة، ولا يتعلق به دم المخالفة[٤].

---

(١) ينظر: مجلة المجمع الفقهي ٣/ ٣/ ١٦٣٩، وفتاوى ابن باز ١٧/ ٣٨.

(٢) فتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ٣٨.

(٣) التمهيد ١٥/ ١٥٠.

(٤) ينظر: رسالة جواز الإحرام من جدة لابن محمود ص٥١، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي ٣/ ٣/ ١٥٧٣.

ونوقش من وجهين:

الأول: أنه من المتقرر شرعاً وعُرفاً أن الهواء تابع للقرار[١]، وسطح المسجد تابع للمسجد، ولذا الوقوف فوق عرفة يجزئ والصلاة فوق سطح الكعبة تجزئ[٢].

الثاني: سلمنا ما ذكرتم أن مرور الطائرة ليس إتياناً؛ ولكن لا نسلم بأنه ليس بمحاذاته؛ إذ هو محاذاة علوية للميقات، والمحاذاة لا يعتبر فيها الوصول إلى الشيء.

الدليل السابع: أن المحاذاة في البحر غير ممكنة، وذلك لتعذر تعيين المواقيت فيه، ولو عين في البحر لكان زائداً على المحاذاة الشرعية؛ إذ لو وصلنا المواقيت بخط لوجدنا أن الخط يمر بالساحل، ولا يمر بالبحر[٣].

ونوقش من وجهين:

الأول: أن في هذا مخالفة لأقوال كثير من أهل العلم الذين نصوا على الإحرام من البحر[٤]؛ بل وذكر بعضهم أن من أحرم بعد تجاوز الجحفة فيكون موضع إحرامه في البحر أقرب إلى مكة من الجحفة، وهذا مخالفة للمحاذاة صريحة[٥]، ثم إن الواجب شرعاً نزول الذاهبين إلى جدة بميقاتهم، بناء على التحديد الشرعي، ولكن من باب التخفيف والتيسير جاز لهم الإحرام من المكان المحاذي له جواً أو براً أو بحراً؛ استناداً إلى فتوى عمر في ذات عرق[٦].

الوجه الثاني: أن تحديد المحاذاة بوصل المواقيت بخط واعتبار من

---

(١) ينظر: المهذب ١/ ٣٣٤، وكشاف القناع ١/ ٢٩٥.
(٢) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٣/ ٣/ ١٦٣٧.
(٣) ينظر: أدلة إثبات أن جدة ميقات لعرعور ص٣٢.
(٤) ينظر: مواهب الجليل ٤/ ٤٧، وتحفة المحتاج مع حواشي الشرواني ٤/ ٤٥، ومفيد الأنام في تحرير الأحكام لحج بيت الله الحرام للشيخ عبد الله بن جاسر ص٥٣.
(٥) تحفة المحتاج للهيثمي ٤/ ٤٥.
(٦) ينظر: المسائل المشكلة للشيخ الصبيحي ص١٧٥.

وقف على هذا الخط محاذياً للمواقيت، ومن لا فلا مخالف لمعنى المحاذاة الحقيقية من عدة أوجه:

الأول: ذكره غير واحد من أهل العلم؛ أن تكون مسافة المتحاذيين عن مكة سواء[١]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «لأن الإحرام مما يحاذي الميقات بمنزلة الإحرام من نفس الميقات؛ فإنه إذا كان بعدهما عن البيت واحداً، لم يكن في نفس الميقات مقصود، ولأن في الميل والتعريج إلى نفس المؤقت مشقة عظيمة..»[٢]، فالمحاذاة الشرعية إذاً هي الإزاء والجانب ميامنة أو مياسرة، مع المماثلة والمساواة، ويلحق بها جهة العلو أيضاً.

الوجه الثاني: وكذلك كل نقطة على هذا الخط الواصل بين المواقيت تختلف عن النقطة المجاورة لها في المسافة، فهي بالتأكيد تختلف عن الميقات القريب لها في المسافة، فتنتفي المحاذاة، ولأن بُعد الجحفة عن مكة أكثر من بُعد يلملم عنها؛ فإن أي نقطة تقع على هذا الخط أقرب إلى مكة من هذين الميقاتين.

الوجه الثالث: أن في وضع هذا الخط المحيط بالمواقيت ربطاً للمحاذاة بميقاتين، وليس بميقات واحد، وهذا خطأ واضح في فهم المحاذاة[٣].

الدليل الثامن: أن جدة إما أن تكون داخل المواقيت أو خارجها أو على محيط المواقيت، أما كونها خارجها فلم يقل به أحد، وأما كونها داخلها فهذا يعني أن الميقات في البحر، وهذا مردود، فلم يبق إلا كونها على محيط المواقيت، وهذا هو الصحيح، فإذا كان كذلك جاز له الإحرام منها لمن قدم إليها[٤].

ونوقش: بأن جدة داخل المواقيت، والقادم إليها لا بد أن يمر بميقات

---

(١) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١/٣٥٨.

(٢) شرح العمدة لشيخ الإسلام ١/٣٣٦.

(٣) ينظر: المسائل المشكلة للصبيحي ص١٦٨.

(٤) ينظر: أدلة إثبات أن جدة ميقات لعرعور ص٣٤.

من المواقيت التي حددها رسول الله ﷺ، أو يحاذيه براً أو بحراً، فلا يجوز له تجاوزه بدون إحرام، ودليل كون جدة داخل المواقيت فلأنها أقرب إلى مكة من ميقات الجحفة ويلملم، فالواجب على القادم من الشام أو اليمن بأي طريق أن يحرم منهما أو من محاذاتهما[١]، وقد سبق الكلام على ذلك في موضع سابق.

الدليل التاسع: أن بعض من منع الإحرام من جدة أجاز الإحرام للقادم من الغرب دون مرور على محاذاة ميقات، فإذا كان كذلك فهذا إقرار أن جدة واقعة على محيط المواقيت، فيجوز إذاً أن يحرم منها كل من يقصدها بلا استثناء[٢].

ونوقش: لا نسلم بأن من قدم من الغرب يحرم من جدة؛ بل يحرم من محاذاة ميقاته لأن حذو المكان بمنزلته[٣].

الوجه الثاني: لو سلمنا أن القادم من الغرب يحرم من جدة؛ فإنما يكون ذلك لأنه لم يمر بميقات، ولم يحاذه، أما غيره فمن جاء من الشرق أو الشمال أو الجنوب فقد مر على ميقاته أو حاذاه، فلا يجوز له ترك ميقاته أو محاذاته ليحرم على مرحلتين من مكة؛ إذ ذلك خاص بمن لم يمر بالميقات ولم يحاذه[٤].

القول الرّابع: أن من أبحر في لجة البحر من أي جهة أتى؛ فلا يحرم حتى يصل إلى جدة، أما من ساحَلَ ـ أي: أبحر قريباً من الساحل ـ من أي جهة أتى فيحرم إذا حاذى الميقات، وهو قول سند بن عنان المالكي[٥]

---

(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ٣٢، وفتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ١٢٧.
(٢) ينظر: رسالة أدلة إثبات أن جدة ميقات ص٣٨.
(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ١٣٩.
(٤) فتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ٣٢، ٣٥.
(٥) سند بن عنان: بن إبراهيم الأزدي المالكي أبو علي، كان من زهاد العلماء وفقهائهم، تفقه على الشيخ أبو بكر الطرطوشي، وجلس لإلقاء الدروس بعده، ألف كتاباً حسناً سمَّاه: الطراز، شرح به المدونة ولم يكمله، توفي بالإسكندرية سنة ٥٤١هـ، ينظر: الديباج المذهب لابن فرحون ١/ ١٢٦.

وبعض المالكية[١].

استدل القائلون بذلك بقولهم: إن الإحرام في اللجة فيه تغرير بالمحرم، وذلك لأن الريح قد ترده فيبقى محرماً حتى تتيسر له السلامة، وهذا حرج عظيم منفي بالشرع، ولذلك ينزل للإحرام إلى البر، وإذا ثبت الجواز فلا فدية لأنه لا دليل على ذلك، أما من ساحل فالإحرام عليه في البحر واجب؛ لأنه لا حرج عليه في الإحرام عند ذلك، وإن تركه صار عليه هدي لأنه قادر على الإحرام من الميقات[٢].

ويُناقش من وجهين:

الأول: لن نسلم بأن ذلك متصورٌ في العصر الحاضر وذلك لاختلاف الحال بين العصر الحاضر وما قبله، فالسفن سابقاً كانت سفناً شراعية تسير على دفع الريح، وهذا متصور فيه ما ذكر، وأما السفن الآن فهي تتحرك بمحركات قوية، ولا تخضع لحركة الريح البتة.

الثاني: الإبحار من اللجة إما أن يكون للقادم من الشمال أو الجنوب أو الغرب، أما الشمال والجنوب فالإبحار من اللجة يمكن تركه لإمكان المساحلة، وبالتالي يمكن الإحرام من الميقات أو محاذاته، أما القادم من الغرب فهو الذي يمكن أن يقال في حقه بالإبحار من اللجة، فهذا قد سقط عنه الإحرام من الميقات أو محاذاته؛ لأنه لا يمر ولا يحاذي الميقات كالقادم من سواكن وبور سودان، فهو يحرم من جدة، فتخصيصه بالإبحار من اللجة لا داعي له؛ ولكن تخصيصه بعدم المرور أو محاذاة الميقات هو الأصح، والله أعلم.

القول الخامس: التفصيل فإذا كان القادم إلى جدة جواً أو بحراً لا يمر ولا

---

(١) حصل اختلاف في مذهب الإمام مالك على رأيين: أما الأول ما ذكر أعلاه، والثاني هو أن الإحرام يجب إذا حاذى أحد المواقيت؛ سواءً كان في بر أو بحر، وعلى هذا جرى خليل في مختصره ص٧٩، ونحوه الخرشي في شرحه ٢/٣٠٣، وزروق على الرسالة ١/٣٤٧، والتنوخي على الرسالة ١/٣٤٧، وعدوه ظاهر المذهب.

(٢) ينظر: الذخيرة للقرافي ٣/٢٠٧، ومواهب الجليل ٤/٤٧.

يحاذي ميقاتاً قبلها؛ جاز له الإحرام منها كالقادم من سواكن من بلاد السودان[١] ونحوها، ومن عداهم فلا يجوز لهم الإحرام منها، وهو قول بعض الشافعية[٢]، وبعض الحنابلة[٣]، والشيخ ابن باز وابن عثيمين من المعاصرين[٤].

استدل القائلون بذلك بنفس أدلة أصحاب القول الأول المانعين من الإحرام من جدة، وأما استثناء من قدم من الغرب كسواكن، فدليلهم فيه: أن القادمين من سواكن لا يمرون بميقات ولا يحاذونه؛ لأن المواقيت أمامه؛ فيصل إلى جدة قبل محاذاتها، فلذا يحرمون من جدة لأنها تبعد مرحلتين عن مكة، ولأن المحاذاة لا تحصل لهم قبل دخولها[٥].

ويُناقش من وجهين:

الأول: بأنكم قلتم: يمنع إحرام القادم من جهة يلملم من جدة، وذلك لتفاوت المسافة بين يلملم وجدة في بعدهما عن مكة، فكيف تقولون بأن من لم يمر على المواقيت يحرم من جدة لأنها تبعد مرحلتين؟

وأُجيب من وجهين:

الأول: أن جدة أقل مسافة إلى مكة من يلملم بنحو الربع ـ كما هو مشاهد ـ وإن وجد تصريح بأن مسافة كل منهما مرحلتان فإن مرادهم أن كلاًّ

---

(١) سواكن: بلد مشهور قديم على ساحل البحر الأحمر (الجار)، مرفأ لسفن الذين يقدمون من جدة وكانت في الأصل جزيرة سواكن ثم وسعت إلى الساحل وكانت تابعة لحاكم الحجاز ثم ضمت للسودان. ينظر: مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ٢/ ٧٥١، ومعجم البلدان ٣/ ٢٧٦.

(٢) ينظر: حاشية ابن حجر على الإيضاح ص١٤١، وحاشية البجيرمي على منهج الطلاب ٢/ ١١٢، وإعانة الطالبين ٢/ ٢٠٤، ونهاية الزين للجاوي ١/ ٢١٠.

(٣) ينظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٢/ ٩، ومطالب أولي النهى للرحيباني ٢/ ٢٩٨.

(٤) ينظر: فتاوى الشيخ ابن باز ﷺ ١٧/ ٣٥، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢ ١/ ٢٨٢.

(٥) ينظر: تحفة المحتاج للهيثمي ٤/ ٤٢، حاشية البجيرمي على منهج الطلاب ٢/ ١١٢، وحاشية القليوبي على المنهج ٢/ ٩٤، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي ٢/ ٩، ومطالب أولي النهى ٢/ ٢٩٨، وفتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ٣٥، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢١/ ٢٨٢.

لا ينقص عن مرحلتين، ولا يلزم منه استواء مسافتهما؛ لا سيما وقد عرف التفاوت الكبير ممن سلك الطريقين[١].

الثاني: أن من مر بيلملم قد حاذى الميقات؛ فوجب عليه الإحرام من المحاذاة، ولا يترك المحاذاة ليحرم على بعد مرحلتين من مكة، وأما القادم من جهة سواكن ونحوها فهو لم يمر ولم يحاذ ميقاتاً؛ فوجب أن يحرم من بعد مرحلتين وهي المسافة بين جدة ومكة، ولا يلزم بمسافة مثل مسافة يلملم ولا الجحفة؛ بل بمسافة مرحلتين فقط، والله أعلم.

الوجه الثاني من المناقشة: أن الورود من جهة سواكن إلى جدة يختلف باختلاف الوسيلة وطريقها، فقد تحاذي بعض المواقيت قبل وصولها، وقد لا تحاذي، فكيف يقال بالإحرام من جدة مطلقاً؟

ويُجاب: بأن القادم من سواكن يصدق عليه ما يصدق على غيره، فإن كان طريقه يقع بمحاذاة أحد المواقيت؛ فهو كغيره من الحجاج يحرم منها، وإن كان على الأصل أنه لا يمر ولا يحاذي شيئاً من المواقيت فهذا يحرم من جدة، والله أعلم[٢].

التّرجيح: مما سبق ذكره من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي - والله أعلم - رجحان القول بمنع الإحرام من جدة إلا للقادم من سواكن وبور سودان؛ إذا لم يمر بميقات من المواقيت، ولم يحاذه، وذلك لعدة اعتبارات:

١ - قوة أدلة هذا القول، وسلامتها من المناقشة القائمة.

٢ - ضعف ما سواه من الأقوال، وورود المناقشة عليها.

٣ - أن في هذا القول احتياطاً للعبادة، ولأن الإحرام قبل وصول الميقات مما حصل الاتفاق على جوازه بخلاف الإحرام من جدة؛ إذ هو عند

---

(١) ينظر: حاشية إعانة الطالبين للبكري ٢/ ٥٠٥، والحواشي المدنية للكردي ٢/ ٢٢٧.

(٢) ينظر: الأحكام الفقهية المتعلقة بالمكان للشيخ الغنيم ٢/ ٥٥٧.

الكثير من الإحرام بعد تجاوز الميقات، قال ﷺ: «**فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه**»[1].

٤ ـ ما حصل في العصور المتأخرة من ضبط دقيق لأماكن المواقيت ومواضع محاذاتها، والإعلان عنها في وسائل النقل مما يجعل إغفال ذلك كله تركاً لأمر الله وتساهلاً في العبادة.

٥ ـ أن المشقة المتصورة في الإحرام في الطائرة ونحوها مشقة موهومة، يمكن تلافيها بوسائل عدة، إما بالاستعداد للإحرام قبل الإقلاع، أو بترك الاستعداد كلية عند وجود المشقة؛ لأنه مستحب، ولا يترك الواجب وهو الإحرام من الميقات من أجل تحصيل المستحب، وهو الاستعداد للإحرام.

المطلب الثاني

مجاوزة الميقات إلى ميقات آخر[2]

تحرير محل النزاع:

١ ـ اتفق أكثر الفقهاء على أن تجاوز الميقات والإحرام بعده من غير ميقات أمر يوجب الدم للمعذور وغيره، والإثم لغير المعذور[3].

٢ ـ اتفق الفقهاء على أن الأصل فيمن يمر بميقاتين أن يحرم من الأول[4].

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ٢٨ (٥٢) كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ومسلم ٣/ ١٢١٩ (١٥٩٩) كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات.

(٢) وجه دخول هذه المسألة في النوازل أن ما أحدثه هذا التطور الرهيب في وسائل المواصلات، واعتماد أكثر الحجاج على القدوم بالطائرات، وما يتعرض له القادمون من المرور بمحاذاة بعض المواقيت دون علم أو بعلم وتجاوزها إلى مواقيت أخرى، فهل يجوز تأخير الإحرام إلى آخرها أو لا بد من الإحرام من أولها؟ الذي استدعى إعادة النظر فيها، وكذلك لاعتماد بحث أدلة اعتبار جدة ميقاتاً على بحث هذه المسألة.

(٣) سيأتي دراسته ص١٦١.

(٤) الأصل ٢/ ٤٣١، والتفريع لابن الجلاب ١/ ٣١٨، وفتح العزيز ٧/ ٨٧، والمغني ٥/ ٦٤.

٣ ـ اختلف الفقهاء فيمن كان طريقه يمر بميقاتين فتجاوز الأول ليحرم من الثاني **سواء كان الثاني ميقاته المحدد لبلده أو لا على أقوال أربعة هي:**

القول الأوّل: لا يجوز تجاوز أول ميقات مر عليه إلى ميقات آخر على كل حال.

وهو قول الليث بن سعد[(١)]، والثوري وإسحاق[(٢)]، وهو رواية عن أبي حنيفة[(٣)]، وقول زفر[(٤)] بن هذيل من الحنفية[(٥)]، وهو مذهب الشافعية[(٦)]، والحنابلة[(٧)]، والظاهرية[(٨)]، واختاره جماعة من العلماء المعاصرين[(٩)].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: عن ابن عباس ﭭ قال: «وقَّت رسول الله لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن

---

(١) الليث بن سعد: بن عبد الرحمٰن، أبو الحارث الفهمي مولاهم، عالم الديار المصرية، كان فقيهاً محدثاً وإماماً متبوعاً في مصر واندثر مذهبه، وكان جواداً كريماً، توفي سنة ١٧٥هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٧/ ٥١٧، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٨/ ١٣٦، وتذكرة الحفاظ للذهبي ١/ ٢٢٤.

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ٧١، والاستذكار ٤/ ٤١ والمغني ٥/ ٦٤.

(٣) ينظر: فتح القدير ٢/ ٣٣٤، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٠٧.

(٤) زفر: هو زفر بن الهذيل بن قيس بن سلم، أبو الهذيل العنبري، أحد كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة، وكان أبو حنيفة يفضله ويبجله، ويقول: «هو أقيس أصحابي»، كان ﵀ من بحور الفقه، وأذكياء الوقت، وكان ثقة في الحديث، ومات سنة ١٥٨هـ. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٣١٧، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٨/ ٣٨، وشذرات الذهب ١/ ٢٤٣، والطبقات السنية في تراجم الحنفية ٣/ ٢٥٤

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٦٥.

(٦) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٨/ ٨٣، والمجموع شرح المهذب ٧/ ١٩٨، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٣/ ٤٦١، وفتح الباري ٣/ ٣٨٦.

(٧) ينظر: المغني ٥/ ٦٤، والشرح الكبير ٨/ ١٠٨، وشرح العمدة ١/ ٣١٨.

(٨) ينظر: المحلى ٧/ ٧٢.

(٩) كالشيخ ابن باز. ينظر: مجموع الفتاوى ١٧/ ٤١، والشيخ ابن عثيمين. ينظر: مجموع الفتاوى ٢١/ ٢٨١، والشرح الممتع ٧/ ٣، ولجنة الإفتاء. ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ١٩٣.

يلملم، فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان أراد الحج والعمرة، فمن كان دونهن فمهله من أهله، وكذاك حتى أهل مكة يهلون منها»[(١)]

وجه الاستدلال: فجعل هذه المواقيت لهذه الأمصار، ولمن أتى على المواقيت من غير هذه الأمصار، ولم يفرق بين أن يكون الآتي من أهل وجه الميقات، أو من غير أهل وجهه، فشرط وجوب الإحرام منهن المرور عليهن[(٢)].

ونوقش: بأن من جاوز إلى الميقات الثاني صار من أهل الميقات الثاني، فجاز له الإحرام منه، وهذا يعم من ميقاته بين يدي الميقات الأول ومن لا[(٣)].

ويُجاب عليه: بأن مروره بالميقات الأول جعله من أهله، فصار شرطاً عليه أن يحرم منه ولا يتجاوزه، أما كونه من أهل الميقات الثاني فهذا فيه نظر، إذ لا يجتمع في شخص أن يكون من أهل ميقاتين في آن واحد.

الدّليل الثّاني: ما رواه هشام بن عروة[(٤)] عن عروة بن الزبير[(٥)]: «أن رسول الله ﷺ وقّت لأهل المشرق ذات عرق، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، ولأهل المدينة ومن مر بهم ذا الحليفة، ولأهل الشام

---

(١) سبق تخريجه بلفظ مقارب ص١١٨.

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي٢/ ٧٢، والمغني ٥/ ٦٤، وشرح العمدة ١/ ٣١٨، والمسائل المشكلة د. إبراهيم الصبيحي ص١٤٦.

(٣) ينظر: الفروع ٥/ ٣٠١.

(٤) هشام بن عروة بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي المدني، الإمام الثقة، من أئمة أهل الحديث، ولد وعاش في المدينة، ووفد على أبي جعفر المنصور؛ فكان من خاصته، وتوفي ببغداد سنة ١٤٦. ينظر: سير أعلام النبلاء ٦/ ٣٤، والأعلام ٨/ ٨٧.

(٥) عروة بن الزبير بن العوام بن خويلد القرشي الأسدي، أبو عبد الله، أحد فقهاء المدينة السبعة، وأمه أسماء بنت أبي بكر، وخالته عائشة؛ لازمها وتفقه عليها، وكان ثقة كثير الحديث، ثبتاً مأموناً، مات سنة ٩٤هـ، وقيل: ٩٣، وقيل غير ذلك. ينظر: طبقات ابن سعد ٥/ ١٧٨، وتذكرة الحفاظ ١/ ٥٨، وسير أعلام النبلاء ٤/ ٤٢١.

ومصر ومن ساحَل الجحفة»، وفي رواية أخرى: «وقَّت لمن ساحَل من أهل الشام الجحفة»[١].

وجه الاستدلال: يبين أن ذا الحليفة وقت لأهل المدينة، ومن مر بهم، وأن الجحفة إنما وقتها للشامي إذا سلك طريق الساحل.

ويُناقش: بأنه مرسل لا تثبت به حجة؛ إذ المرسل من أقسام الحديث الضعيف[٢].

ويُجاب: بأن هذا الحديث وإن كان مرسلاً، فإنه قد ورد ما يعضده ويقويه مما يفهم من النصوص الصحيحة كحديث ابن عباس وغيره، والمرسل في منزلة الحديث الضعيف المنجبر عند من قال بضعفه، أما من احتج به فلا يراه ضعيفاً[٣].

الدّليل الثّالث: أن الميقات الأول كسائر المواقيت، فلم يجز تجاوزه بغير الإحرام لمن يريد النسك قياساً على من مر على ميقات، لا ميقات أمامه بجامع وجوب الإحرام في كلٍّ[٤].

الدّليل الرّابع: أن المواقيت محيطة بالبيت، كإحاطة حدود الحرم، فكل

---

(١) نقل النص الأول بسند سعيد بن منصور شيخ الإسلام في شرح العمدة ١/ ٣١٩، وفي سنده سعيد بن يحيى اللخمي لقبه سعدان، قال في التقريب ١/ ٢٤٢: صدوق، فهذا المرسل بهذا الإسناد حسن، أما الرواية الأخرى فقد ذكرها صاحب المغني ٤/ ٦٥، وفي شرح العمدة ١/ ٣١٩ بسند سعيد بن منصور وهو صحيح.

(٢) ينظر: تدريب الراوي ١/ ١٩٨، ومقدمة صحيح مسلم ١/ ٣٠.

(٣) ينظر: التمهيد ١/ ٢٩، وتدريب الراوي ١/ ١٩٨، وفتح المغيث شرح ألفية الحديث ١/ ١٣٩، وقد نقل ابن عبد البر بسنده إلى عروة بن الزبير قال: (إني لأسمع الحديث أستحسنه؛ فما يمنعني من ذكره إلا كراهية إن سمعه سامع فيقتدي به، وذلك أني أسمع من الرجل لا أثق به، قد حدث به عمن أثق به، أو أسمعه من رجل أثق به، قد حدث به عمن لا أثق به، فلا أحدث به)اهـ. قال أبو عمر: هذا فعل أهل الورع والدين، كيف ترى في مرسل عروة بن الزبير وقد صح عنه ما ذكرنا؟! أليس كفاك المؤنة؟! ولو كان الناس على هذا المذهب كلهم لم يحتج إلى شيء مما نحن فيه... وهذا من ابن عبد البر تبيين لقدر مراسيل عروة.

(٤) ينظر: المغني ٥/ ٦٤، والشرح الكبير ٨/ ١٠٨.

من مر بجهة منها لزمه تعظيم حرمته، وإن كان بعض الجوانب أبعد من بعض(١)، وتعظيم كل جهة يكون بالإحرام من ميقاتها، لا بالانتقال إلى غيره.

ويُناقش: بأن بُعد بعض المواقيت قد يوقع المحرم منه في المخالفات الشرعية لحدود الإحرام التي حدها الله، قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، فكان الإحرام من الميقات الآخر يبعده عن ارتكاب المحظورات(٢).

ويُجاب من وجهين:

الأول: أن الذي حد حدود الإحرام، وبين محظوراته هو الذي شرع الإحرام من المواقيت ورتبها؛ وهو أعلم بما يصلُح لعباده وما يُصلِحهم.

الثاني: أن بُعد الميقات عن الحرم يعتمد على بعد البلد عن مكة حرسها الله، فكلما بعد البلد قرب الميقات، وكلما قرب البلد بعد الميقات؛ وذلك ليتناسب الجميع في الرفاهية، ومن دخل بلداً فأقام فيه انحط عنه مشقة السفر، وصار من أهل البلد، فناسب أن يأخذ حكم أهلها وميقاتهم(٣).

القول الثّاني: لا يجوز تجاوز أول ميقات مر عليه إلى ميقات آخر إلا لأهل الشام ومصر إذا مروا بذي الحليفة يجوز أن يؤخر الإحرام إلى الجحفة.

وهو قول عطاء، ومذهب المالكية(٤)، ....

---

(١) ينظر: شرح العمدة ١/ ٣١٩.

(٢) نُقل عن ابن الأمير الحاج من الحنفية: أن الأفضل تأخير الإحرام إلى الميقات الثاني؛ لما فيه من الأمن من قلة الوقوع في المحظورات؛ لفساد الزمان بكثرة العصيان، ينظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٠٦، وإرشاد الساري لمنسك ملا قاري ص٩١.

(٣) ينظر: شرح العمدة ١/ ٣١٩.

(٤) ينظر: التفريع ١/ ٣١٨، والكافي لابن عبد البر ص١٤٨، والمحلى ٧/ ٧٢، وشرح زروق على الرسالة ١/ ٣٤٧. ومع اختيار المالكية للجواز في هذه الحال؛ إلا إنهم نصوا في كتبهم على أن الإحرام من الأول أفضل وأحسن، وقد اختلف في مذهب المالكية في المدني المريض هل يجوز له أن يتجاوز ميقاته إلى الجحفة لمرضه أم لا؟ على قولين لمالك في الموَّازية أحدهما: لا ينبغي، والآخر: لا بأس، ونصر الأول =

وأبي ثور[١]، وابن المنذر، ووجه عند الحنابلة[٢]، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية في بعض فتاويه[٣].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: «وقَّت رسول الله لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل...»[٤] الحديث.

وجه الاستدلال من وجهين:

الأول: أن النبي ﷺ وقَّت لأهل الشام الجحفة، فجاز أن يتجاوز ذا الحليفة؛ لأنهم يؤخرون الإحرام إلى ميقاتهم، أما غيرهم فيحرمون من ذي الحليفة لأنهم لا يتعدونه إلى ميقاتهم[٥].

الثاني: أن قوله: «لأهل الشام الجحفة» يشمل من مر من أهل الشام بذي الحليفة، ومن لم يمر، وقوله: «ولمن أتى عليهن من غير أهلهن» يشمل الشامي يمر بذي الحليفة وغيره، فهذان عمومان تعارضا، ولكل واحد منهما عموم من وجه، فقد يقال أن هذا مخصوص بهذا، وقد يقال العكس، وعند

= اللخمي، وصاحب الطراز، وابن عبد السلام، والثاني شهره ابن بزيزة قال الحطاب: القولان جاريان في المريض ولو كان من غير أهل المدينة ممن يجب عليه الإحرام من ميقات أهلها، وأطلق ابن عبد البر الخلاف عند أصحاب مالك في المسألة حتى لغير المريض، واستنكر ابن عرفة هذا الإطلاق لغير المريض. ينظر: الاستذكار ٤/ ٤١، ومواهب الجليل ٤/ ٥٢.

(١) أبو ثور: هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، أبو عبد الله الفقيه المجتهد، صاحب الإمام الشافعي في العراق، صنف الكتب وذب عن السنة، توفي سنة ٢٤٠هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٢/ ٧٢، وتذكرة الحفاظ للذهبي ٢/ ٥١٢

(٢) ينظر: المغني ٥/ ٦٤، والفروع ٥/ ٣٠١، والإنصاف ٣/ ٤٢٥.

(٣) ينظر: اختيارات شيخ الإسلام للبعلي ص١١٧.

(٤) سبق تخريجه ص١١٨.

(٥) ينظر: زروق على الرسالة ١/ ٣٤٧، وإحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد ٣/ ٤٦١، والفروع ٥/ ٣٠١، وفتح الباري ٣/ ٣٨٦.

ذلك ليس أحد العمومين بأولى من الآخر، وقد يقال بافتراق الجحفة عن غيرها لأنها بين ذي الحليفة ومكة بخلاف سائر المواقيت.

ونوقش الوجه الأول: أن المقصود بهذا الخبر من لم يمر بميقات آخر قبل الجحفة من أهل الشام فميقاته الجحفة، ويدل على ذلك ما لو مر بميقات غير ذي الحليفة لم يتجاوزه بدون إحرام بغير خلاف[١].

ويُجاب: بعدم التسليم، فالخلاف حاصل حتى لو مر بميقات آخر غير ذي الحليفة كما في قول الحنفية وسيأتي في القول الرابع إن شاء الله.

ويعترض عليه: بأن الخلاف في غير ذي الحليفة ضعيف[٢]؛ لأن الخلاف في نظر كثير من العلماء إنما هو فيمن له ميقات بين يديه، كالشامي يمر بذي الحليفة.

ونوقش وجه الاستدلال الثاني: بأن قوله: «هن لهن» مفسر لقوله: «وقَّت لأهل المدينة ذا الحليفة..» إلى آخره، والمراد بأهل المدينة ساكنوها، ومن سلك طريق سفرهم؛ فمر على ميقاتهم، ويؤيده العراقي إذا خرج من المدينة، فلا يتجاوز ميقات المدينة غير محرم[٣].

وأُجيب عنه: بأن هذا مسلَّم في ساكن المدينة، أما من سلك طريقهم فهو محل خلاف، ولزوم الإحرام للعراقي إذا خرج من المدينة من ذي الحليفة

---

(١) ينظر: المغني ٥/ ٦٥، والشرح الكبير ٨/ ١٠٨.

(٢) قال العراقي في طرح التثريب ٥/ ٨: (وكلام غير واحد منهم ابن شاس وابن الحاجب المالكيان، وابن قدامة الحنبلي، يقتضي ما ذكرته من أن الخلاف إنما هو فيمن له ميقات بين يديه كالشامي يمر بذي الحليفة هل له مجاوزتها إلى الجحفة، أما المدني فليس له ذلك قطعاً، وكذلك اليمني وغيره، وجعل ابن عبد البر الخلاف في الجميع ومثَّل لموضع الخلاف بمجاوزة المدني ذا الحليفة، وهو ظاهر كلام ابن المنذر أيضاً، وكذا صرح به شارح القدوري محمود بن رمضان، فينبغي تحقيق ذلك).
قلت: كلام الحنفية متوجه إلى الخلاف في الجميع بالإضافة إلى من ذكر العراقي، والله أعلم.

(٣) ينظر: طرح التثريب للعراقي ٥/ ٨، وفتح الباري ٣/ ٣٨٦، والعدة حاشية الصنعاني على شرح ابن دقيق العيد ٣/ ٤٦٢.

ليس محلّاً للإجماع؛ بل هو فرد من أفراد النزاع عند بعض العلماء[١].

ويعترض عليه: بأن الخلاف في غير ذي الحليفة ضعيف كما ذكر قريباً.

ونوقش الاستدلال من وجه ثالث: بأنه تخصيص بغير مخصص لأنه إذا جاز للشامي تجاوز الميقات جاز لغيره إذ لا فرق.

وأُجيب: بأن من قال بهذا القول لم يجز لأهل الشام خاصة إلا لوجود المعارض الراجح، ولا يصح رد تخصيص أهل كل بلد بميقات بقياس سائر المسلمين على أهل الشام[٢].

القول الثّالث: لا يجوز تجاوز أول ميقات مر عليه إلى ميقات آخر، إلا إذا كان الميقات الآخر محاذياً للميقات الأول، أو أبعد من الحرم من الميقات الأول.

وهو قول لأبي يوسف[٣][٤]، وقول لبعض الشافعية[٥].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: أن من أفسد حجه وجب عليه القضاء من الميقات الذي أحرم منه في الأداء، ويجوز له أن يحرم من مثل مسافة الميقات الذي أحرم منه أولاً، وكذلك هنا يجوز له أن يتجاوز ميقاته إلى ميقات يبعد نفس المسافة من مكة أو أبعد قياساً على من أفسد حجه[٦].

---

(١) ينظر: العدة للصنعاني على إحكام الأحكام ٣/ ٤٦٢.

(٢) أدلة إثبات أن جدة ميقات لعدنان عرعور ص٤٧، والمسائل المشكلة من مناسك الحج والعمرة ص١٥٢.

(٣) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبيش الأنصاري الكوفي أبو يوسف القاضي، صاحب أبي حنيفة وتلميذه، وأول من نشر مذهبه، وكان قاضي بغداد، ووزير الرشيد وصاحبه في حجه، من كتبه: الخراج والآثار، توفي سنة ١٨٢هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ٥٣٥، وشذرات الذهب ١/ ٢٩٨

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٦٥، وإرشاد الساري إلى مناسك الملا علي القاري ص٩٦.

(٥) ينظر: الحاوي ٤/ ٧١، ومغني المحتاج ١/ ٤٧٤، ونهاية المحتاج ٣/ ٢٨.

(٦) ينظر: مغني المحتاج ١/ ٤٧٤، ونهاية المحتاج ٣/ ٢٦١.

ويُناقش من وجهين:

الوجه الأول: بأن هذا قياس مع الفارق، إذ إن المحرم في مسألتنا تجاوز من ميقات إلى آخر في سفر واحد، أما الذي أفسد حجه فيلزمه أن ينشئ حجّاً آخر من قابل، وبالتالي يمكن أن يكون طريقه على ميقات غير ميقاته الأول، ولذلك قيد بهذا التقييد.

الثاني: لا نسلم أن من أفسد حجه، لا بد أن يحرم من نفس ميقاته، أو ما ماثله في البعد[١].

الدّليل الثّاني: القياس على من تجاوز ميقاته وأحرم بعده يلزمه أن يعود ليسقط عنه الدم؛ لأن المقصود قطع المسافة محرماً[٢].

ويُناقش: بأن هذا غير مسلَّم، سيأتي معنا في المسألة القادمة أن الدم لا يسقط بالرجوع، فلا يصلح موضعاً للقياس[٣].

القول الرابع: يجوز تجاوز أول ميقات مر عليه إلى ميقات آخر. وهو قول الأوزاعي[٤]، والصحيح من مذهب الحنفية[٥]، ونسب إلى أبي ثور، وابن المنذر من الشافعية[٦].

---

(١) فقد ذكر بعضهم بأنه يحرم من موضع الجماع الذي وقع فيه، وقد دلت عليه بعض الآثار، وهو قول بعض الصحابة، وقد ورد في الحديث المرسل: «حتى إذا كنتما بالمكان الذي أصبتما فيه ما أصبتما فأحرما وأتمَّا نسككما..»، سنن البيهقي ٥/١٦٦ قال شيخ الإسلام في شرح العمدة: «وهو قول النخعي وحظه من القياس وافر؛ لأن تلك المسافة قطعها بالإحرام الصحيح وإنما يقضي ما أفسده في المستقبل، ويؤيد هذا أن الواطئ بعد الجمرة يقضي ما بقي» شرح العمدة ٢/٢٥٧.

(٢) ينظر: الحاوي ٤/٢٧١، ومغني المحتاج ١/٤٧٤.

(٣) ينظر: المسألة الآتية ص١٥٢.

(٤) ينظر: فتح القدير ٢/٣٣٤، وحاشية ابن عابدين ٢/٥٠٦.

(٥) ينظر: المبسوط ٤/١٧٣، والأصل ٢/٤٣٤، وبدائع الصنائع ٢/١٦٤ مع ملاحظة أن الأفضل عند الحنفية: هو الإحرام من الميقات الأول؛ وخالف في ذلك ابن أمير الحاج. ينظر: إعلاء السنن للتهانوي ١٠/٢٩.

(٦) ينظر: الاستذكار ٤/٤١، إعلاء السنن ١٠/٢٩، وذكر صاحب البيان عن الشريف العثماني الشافعي: أن المدني إذا جاوز ذا الحليفة غير محرم؛ وهو يريد النسك؛ =

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: بما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: «وقَّت رسول الله لأهل المدينة ذا الحليفة...»[(١)] الحديث.

وجه الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن من جاوز إلى الميقات الثاني صار من أهل ذلك الميقات؛ فجاز له أن يحرم منه، وهو يعم من ميقاته بين يديه ومن ليس كذلك[(٢)].

الوجه الثاني: أن قوله: «لأهل المدينة ذا الحليفة...» إلخ، يشمل من مرَّ بميقات سابق، ومن لم يمر، وقوله: «لمن أتى عليهن من غير أهلهن» يشمل كل من مرَّ بغير ميقاته أن يحرم من ما مرَّ به، فهنا عمومان تعارضا، وليس أحدهما بأحق بالعمل دون الآخر[(٣)].

ويُناقش الوجه الأول: بأن مروره بالميقات الأول جعله من أهله، فصار شرطاً أن يحرم منه، ولا يجوز له أن يتجاوز إلى غيره، أما كونه صار من أهل الميقات الثاني فغير صحيح؛ إذ لا يجتمع في شخص أن يكون من أهل ميقاتين في آن واحد.

ونوقش الوجه الثاني بما سبق إيراده قبل قليل.

الدّليل الثّاني: ما رواه سعيد بن المسيب[(٤)]: «أن عائشة اعتمرت في

= فبلغ مكة غير محرم، ثم خرج منها إلى ميقات بلد آخر كيلملم، وأحرم فلا دم عليه، بسبب مجاوزة ميقات ذي الحليفة، قال النووي في المجموع: وهو محتمل وفيه نظر. ينظر: المجموع ٧/ ٢٠٨، البيان ٤/ ١١٥.

(١) سبق تخريجه ص١١٨.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٦٥، وفتح القدير ٢/ ٣٣٤، والفروع ٥/ ٣٠١.

(٣) يتشابه هذا الوجه بوجه الاستدلال من هذا الحديث للقول الثاني، ولكنهما يفترقان بأن هذا يجيز تجاوز كل المواقيت إلى مواقيت أخرى، بخلاف القول الثاني، فهو يخصه بتجاوز ذي الحليفة للشامي إلى الجحفة. ينظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٣/ ٤٦١، وفتح الباري ٣/ ٣٦٨، والفروع ٥/ ٣٠١.

(٤) سعيد بن المسيب: ابن حزن بن أبي وهب المخزومي، أبو محمد، عالم أهل =

سنة مرتين مرة من ذي الحليفة ومرة من الجحفة»[١].

وكذلك ما رواه نافع[٢] أن عبد الله بن عمر أهلَّ من الفرع[٣][٤].

وجه الدلالة: أن فعل عائشة يدل على جواز مجاوزة الميقات الأول إلى الآخر؛ إذ لو لم يكن ذلك جائزاً لما أحرمت عائشة في المرة الثانية من الجحفة، ولما أحرم ابن عمر من الفرع بعد تجاوز الميقات[٥].

ونوقش هذان الأثران من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن ما ورد عن عائشة من إحرامها من الجحفة محمول على أنها لم تمر بذي الحليفة؛ لئلا يكون فعلها مخالفاً لأمر النبي ﷺ[٦]، ويدل على ذلك من السنة قوله ﷺ: «**يهل أهل المدينة من ذي الحليفة والطريق الآخر من الجحفة، ومهل أهل العراق من ذات عرق...**»[٧].

= المدينة، وسيد التابعين في زمانه، سمع من كبار الصحابة كعثمان وعلي، وكان قوياً في الحق، لا يخاف لومة لائم، وتوفي سنة ٩٤هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٥/ ١١٩، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٢١٧.

(١) أخرجه الشافعي في المسند ١/ ١١٣، وأخرجه في الأم ٢/ ١٣٥ بسند رجاله كلهم ثقات.

(٢) نافع: أبو عبد الله القرشي العدوي مولى ابن عمر وراويته، من أئمة التابعين بالمدينة، بعث به عمر بن عبد العزيز إلى أهل مصر يعلمهم السنن، وكان لا يعرف له خطأ فيما رواه، وهو ديلمي الأصل. ينظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٩٥، وتهذيب التهذيب ١٠/ ٣٦٨.

(٣) الفرع: بالضم ثم السكون وآخره عين مهملة، وقيل بضمتين، قرية من نواحي الربَذة، بينها وبين المدينة ثمانية بُرد على طريق مكة، وقيل: أربع ليال، قرية غناء كبيرة، بها عدة قرى ومنابر ومساجد للنبي ﷺ. ينظر: مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع لصفي الدين البغدادي ٣/ ١٠٢٨.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٣٣١، والشافعي في الأم ٤/ ٣٦، والبيهقي في سننه ٥/ ٢٣.

(٥) ينظر: فتح القدير ٢/ ٣٣٤، إعلاء السنن ١٠/ ٢٩.

(٦) ينظر: المغني ٥/ ٦٥، والشرح الكبير ٨/ ١٠٩.

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه ٢/ ٨٤١ (١١٨٣) كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يسأل عن المهل فقال: سمعت أحسبه رفع إلى النبي فقال: «مهل أهل المدينة...».

الوجه الثاني: ونوقش الأثران بأن ما ورد عن عائشة وابن عمر رضي الله عنهما محمول على أنهما قد جاءا من مكة؛ فأحرما من الميقات؛ بحثاً عن الأفضل[(١)]، قال الإمام أحمد وقد سئل من أين يعتمر الرجل؟ قال: «يخرج إلى المواقيت، فهو أحب إلي، كما فعل ابن عمر وابن الزبير وعائشة رضوان الله عليهم أحرموا من المواقيت، فإن أحرم من التنعيم فهو عمرة، وذاك أفضل، والعمرة على قدر تعبها»[(٢)].

الوجه الثالث: أن ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما محمول على أنه مر على الميقات لا يريد إحراماً، ثم بدا له بعد أن وصل إلى الفرع أن يعتمر، فأحرم من حيث أنشأ[(٣)].

الدّليل الثّالث: أن المقصود من الميقات تعظيم الحرم، وهذا التعظيم يحصل بأي ميقات اعتبره ووقته الشرع، سواء كان قريباً أو بعيداً[(٤)].

ونوقش هذا من أوجه:

الأول: أن الذي شرع تعظيم الحرم بيّن المواقيت وبيّن أهل المواقيت؛ فمن تعظيم الحرم عدم تجاوز أهل كل ميقات ميقاتهم؛ لأنه من تعظيم أمر الله تعالى.

الثاني: أن الحكمة من مشروعية مناسك الحج والعمرة تعبدية، ومنها ما ورد من تحديد المواقيت لأهل البلدان، وإلا فإن المدينة أفضل من ذي الحليفة، ومع ذلك يحرم أهل المدينة من ذي الحليفة تعبداً لله بذلك، ومن أوجه التعبد في هذه المواقيت اختلاف أبعادها من مكة، فالقول بأن بعضها ينوب عن بعض إلغاء للحكمة التعبدية من مشروعية الميقات الأول[(٥)].

---

(١) ينظر: التمهيد ١٥/ ١٥١، وشرح الزرقاني لموطأ مالك ٢/ ٣٢٣.
(٢) ذكرها في شرح العمدة ١/ ٣٣٠ من رواية الحسن بن محمد، وفي مسائل عبد الله نحوها ص٢٤١.
(٣) ينظر: التمهيد ١٥/ ١٥١، وشرح الزرقاني ٢/ ٣٢٣.
(٤) ينظر: إرشاد الساري لملا قاري ص٩١، وأدلة اعتبار جدة ميقاتاً لعرعور ص٤٦.
(٥) ينظر: المسائل المشكلة الصبيحي ص١٥٣.

الثالث: أنه قد ورد في بعض هذه المواقيت ما يدل على اختصاصها بالفضل والبركة؛ فتجاوزها إلى غيرها مخالفة لأمر النبي ﷺ، وحرمان من بركتها، روى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ بوادي العقيق[(١)] يقول: «**أتاني الليلة آت من ربي فقال: صلّ في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة**»[(٢)]، وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ: «أنه أوتي وهو في معرس[(٣)] ذي الحليفة ببطن الوادي قيل له: إنك ببطحاء مباركة وقد أناخ بنا سالم[(٤)] يتوخى بالمناخ الذي كان عبد الله ينيخ يتحرى معرس رسول الله ﷺ . .»[(٥)].

الدّليل الرّابع: إذا مر المدني بميقات الجحفة وأحرم منه حصل المطلوب، أو جاوزه ليحرم من قرن المنازل؛ وقع المقصود لأنه حين مروره بميقاته لم ينو حينئذ الإحرام، وإنما أنشأ نيته إلى الميقات الذي يريد أن يحرم منه، والمحظور هو أن ينوي الإحرام حين المرور بأحد المواقيت فلا يحرم، وأما قصد العمرة فليس بكاف؛ لأن قصدها موجود منذ خرج من بيته[(٦)].

---

(١) وادي العقيق: عقيق المدينة فيه عيون ونخل، وقيل: هما على ثلاثة أميال، وقيل: هما عقيقان، والعقيق الذي جاء فيه أنه مبارك هو الذي ببطن وادي ذي الحليفة، وهو الأقرب منها، وكان عمر إذا علم أنه سال قال: اذهبوا بنا إلى هذا الوادي المبارك. ينظر: أخبار المدينة ١/١٠٧، ومعجم البلدان ٤/١٣٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/٣٩٢ (١٥٣٤) كتاب الحج، باب قول النبي ﷺ العقيق واد مبارك.

(٣) معرس: من التعريس؛ وهو نزول المسافر آخر الليل نزلةً للنوم. ينظر: النهاية في غريب الحديث ٣/٢٠٦.

(٤) سالم: ابن عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عمر، وقيل: أبو عبد الله القرشي العدوي المدني، وأمه أم ولد، الإمام الحافظ مفتي المدينة، وأحد فقهائها السبعة، كان زاهداً فاضلاً، توفي سنة ١٠٦هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٤/٤٥٧، وتهذيب التهذيب ٣/٣٧٨.

(٥) أخرجه البخاري ٣/٣٩٢ (١٥٣٥) كتاب الحج، باب قول النبي ﷺ العقيق واد مبارك، ومسلم في صحيحه ٢/٩٨١ (١٣٤٦) كتاب الحج، باب التعريس بذي الحليفة والصلاة بها إذا صدر من الحج أو العمرة.

(٦) ينظر: شرح الشيخ سلمان العلوان لبلوغ المرام باب الحج ص٢٧ ـ ٢٨.

ويُناقش من وجهين:

الأول: أن المطلوب لا يحصل لمن مر على ميقات إلا بالإحرام منه؛ لأن المرور من الميقات المحدد شرعاً مع وجود نية أداء النسك موجبان للإحرام من المكان الذي حصلا فيه، فإن عدم أحدهما لم يلزم الإحرام، وإن وجدا سوياً لم يجز تأخير الإحرام لقوله ﷺ: «**هن لهن ولمن أتى عليهن ممن أراد الحج والعمرة**».

الثاني: من مر بميقات مع كونه مريداً للنسك وجب عليه الإحرام منه باتفاق، فإذا قلنا يجوز تأخير هذا الواجب نظراً لكونه يقصد ميقاتاً آخر، مع أن الشروط اكتملت في الميقات الأول، ثم بعد التجاوز للميقات الأول بدا له أن لا يؤدي النسك، فما الحكم في هذا الحال؟ هل يسقط حكم الميقات الأول؟ أم يبقى ويلزم بالإحرام من الثاني؟ فإن كان الجواب الأول فهذا معناه ترك للعمل ببعض الحديث، وإن كان الثاني فهو إلزام بما لم يلزم فكان الخروج من ذلك بالإحرام من الميقات الأول، والله أعلم.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات تبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بعدم جواز تجاوز أول ميقات مر عليه إلى ميقات آخر على كل حال لعدة أمور:

١ ـ قوة أدلة من قال بعدم جواز التجاوز، وسلامتها من المناقشة القائمة.

٢ ـ ضعف الاستدلال بأدلة الأقوال الأخرى بورود المناقشة عليها.

٣ ـ أن الأمر بالإحرام من الميقات يقتضي الوجوب، والأمر يقتضي فعل المأمور على الفور عند حصول وقته[1] وزوال مانعه، والوقت قد حصل، وهو المرور بالميقات مع وجود نية أداء النسك، فلزم الإحرام من الميقات الأول.

تنبيه: يستوي في الحكم كما أسلفنا إذا تجاوز ميقات بلده إلى ميقات بلد آخر، أو إذا مر بميقات بلد آخر فجاوزه إلى ميقات بلده.

---

(١) ينظر: روضة الناظر لابن قدامة ١/ ٢٠٢، وأصول السرخسي ١/ ٣١.

المطلب الثالث

إذا تجاوز الميقات ثم رجع إليه

وتحته مسألتان:

المسألة الأولى: إذا تجاوز الميقات ثم رجع إليه.

المسألة الثانية: من تجاوز الميقات وأحرم بعده ولم يرجع لأنه لا يحمل تصريحاً.

* * *

المسألة الأولى

إذا تجاوز الميقات ثم رجع إليه(١)

تحرير محل النزاع:

١ - اتفق عامة أهل العلم على أن من مر بالميقات ولم يحرم منه ثم رجع إليه فأحرم منه فلا إثم عليه ولا دم(٢).

٢ - اختلف الفقهاء فيمن تجاوز الميقات وأحرم بعده ثم رجع إلى الميقات، هل يسقط عنه الدم أو لا؟ على ثلاثة أقوال هي:

القول الأوّل: أن من رجع بعد الإحرام لا يسقط عنه الدم.

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل: نظراً لحاجة كثير من الناس للسفر إلى المدن التي تقع داخل حدود المواقيت (كجدة أو مكة أو غيرهما) لإنجاز بعض الأعمال، أو التنزه أو الزيارة، مع وجود نية العمرة أو الحج بعد انتهاء ما قدموا له؛ نظراً لسهولة المواصلات ويسرها، فهل يجوز لهم تجاوز الميقات ثم الرجوع إليه؟ وما الحكم لو تجاوزه ثم أحرم بعده كمن أحرم من جدة مثلاً، سواء رجع بعد الإحرام أم لا؟

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي ٤/ ١٧٠، والتفريع لابن الجلاب ١/ ٣١٩، والأم للشافعي ٢/ ١٣٨، والمستوعب للسامري ٤/ ٣٨. إلا أن إمام الحرمين وتلميذه الغزالي: استثنيا إذا تجاوز ودخل مكة وجب الدم، وإن رجع وأحرم من الميقات، واستنكره النووي وابن الصلاح وغيرهم من الشافعية، ينظر: الوسيط للغزالي ٢/ ٦٠٩، والمجموع للنووي ٧/ ٢٠٨.

وهو قول عبد الله بن المبارك[(١)(٢)]، وزفر بن هذيل والطحاوي[(٣)] من الحنفية[(٤)]، وهو مذهب المالكية[(٥)]، ووجه عند الشافعية[(٦)]، والمذهب عند الحنابلة[(٧)].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إن النبي ﷺ وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، هن لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ، حتى أهل مكة من مكة»[(٨)].

وجه الاستدلال: أن هذا يدل على أن المستحق عليه الإحرام من الميقات، فإذا تجاوزه وأحرم بعده فقد ترك المستحق ووقع في النقص، وهذا النقص لا يرتفع برجوعه، وهو بفعله هتك حرمة الميقات فوجب عليه الدم،

---

(١) ابن المبارك: هو عبد الله بن المبارك بن واضح، أبو عبد الرحمن الحنظلي التركي المروزي، الفقيه الحافظ، ذو المناقب رحمه الله، كان يحج سنة، ويغزو سنة، وكان رأساً في العلم والعمل والذكاء والشجاعة والجهاد والكرم، توفي سنة ١٨١هـ. ينظر: العبر للذهبي ١/ ٢١٧، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٨/ ٣٧٨، وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ٢٩٥.

(٢) ينظر: المجموع ٧/ ٢٠٨، والمغني ٥/ ٦٩.

(٣) الطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي الحنفي أبو جعفر. محدث الديار المصرية وفقيهها، كان ثقة ثبتاً، صنف التصانيف كشرح معاني الآثار وغيره، وتوفي سنة ٣٢١هـ. ينظر: وفيات الأعيان ١/ ٧١، وسير أعلام النبلاء ١٥/ ٢٧.

(٤) ينظر: المبسوط للسرخسي ٤/ ١٧٠، ومختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٢/ ٦٥.

(٥) ينظر: الإشراف ١/ ٤٧٠، والتلقين ص٢٠٨ وكلاهما للقاضي عبد الوهاب، وبداية المجتهد ١/ ٣٢٤، ومواهب الجليل ٤/ ٥٨.

(٦) ينظر: الوسيط ٢/ ٦١٠، وفتح العزيز ٧/ ٩١.

(٧) ينظر: مختصر الخرقي ص٩٢، والمقنع لابن قدامة ١/ ٣٩٧، والفروع ٥/ ٢١٣، والإقناع ١/ ٥٥٥.

(٨) أخرجه البخاري ٣/ ٣٨٤ (١٥٢٤) كتاب الحج، باب مهل أهل مكة للحج والعمرة، وأخرجه مسلم ٤/ ٨٣٩ (١١٨١) كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة.

ولذا لا ينتفع برجوعه إلى الميقات[١].

ونوقش: بأن ما تركه من الإحرام من الميقات يحتاج إلى تدارك، ومن رجع إلى الميقات فلبى فقد تدارك ما فاته[٢].

وأُجيب: بأن الأمر في الحديث يدل على وجوب ابتداء الإحرام من الميقات، وهذا لا يمكنه تداركه بالرجوع؛ لأنه قد حصل الإحرام، فلا يقدر على حله بعد عقده، أما التلبية التي حصلت فيما بعد فليست التلبية الواجبة؛ لأن التلبية الواجبة عند ابتداء الإحرام لا بعده[٣].

الدّليل الثّاني: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما ـ مرفوعاً ـ قال: **«من نسي من نسكه شيئاً أو تركه فليهرق دماً»**[٤].

وجه الاستدلال: أن من أحرم بعد الميقات قد ترك نسكاً فيلزمه إراقة دم كسائر الواجبات[٥].

ونوقش: بأن هذا الحديث لا يصح مرفوعاً إلى النبي ﷺ[٦]، بل هو من قول ابن عباس رضي الله عنهما، ولو صح سنداً لما صح استدلالاً؛ لأن من رجع إلى الميقات لم يترك نسكاً[٧].

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٧٠، والإشراف للقاضي عبد الوهاب ١/ ٤٧٠، والمقنع شرح الخرقي ٢/ ٥٩٠.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٦٥.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ١٧٠، والإشراف ١/ ٤٧٠، والمعونة المعرفة ١/ ٥١٢.

(٤) أخرجه مرفوعاً ابن حزم من طريق علي بن الجعد عن ابن عيينة عن أيوب به. التلخيص الحبير ٢/ ٢٤٤ وأخرجه موقوفاً مالك في الموطأ ١/ ٤١٩، والدارقطني في سننه ٢/ ٢٤٤، والبيهقي في سننه ٥/ ٣٠، وعلي بن الجعد في مسنده ١/ ٢٦٥.

(٥) ينظر: الذخيرة للقرافي ٣/ ٢٠٨، والحاوي للماوردي ٤/ ٧٣، والمغني لابن قدامة ٥/ ٦٩.

(٦) أخرجه مرفوعاً ابن حزم من طريق علي بن أحمد المقدسي عن أحمد بن علي بن سهل المروزي عن علي بن الجعد. وأعله ابن حزم بالمروزي هذا والمقدسي الراوي عنه وقال عنهما: «هما مجهولان». ينظر: التلخيص الحبير لابن حجر ٢/ ٢٤٤.

(٧) ينظر: الحاوي ٤/ ٧٤.

وأُجيب: بأن الحديث وإن لم يصح مرفوعاً فقد صح موقوفاً[١]، ولم يعارضه قول صحابي آخر، وتلقت الأمة هذا الأثر بالقبول وعملوا به[٢]، أما كونه لا يصح الاستدلال به لأن من رجع إلى الميقات لم يترك نسكاً ففيه نظر؛ لأن الأمر لابتداء الإحرام من الميقات، وهذا لا يمكن تداركه بالرجوع لأنه قد حصل الإحرام، فلا يقدر على حله بعد عقده[٣].

الدّليل الثّالث: أن كل فعل من أفعال الحج له موضع مخصوص، لو تركه وجب عليه الدم؛ فإن الرجوع إليه بعد فواته لا يسقط الدم كالمبيت بمزدلفة[٤].

ونوقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن المبيت بمزدلفة المطلوب فيه الكون فيها قبل طلوع الشمس، وبالرجوع بعد طلوع الشمس لم يتدارك الوقت بخلاف الإحرام من الميقات، فإنه لا حد لفواته[٥].

ويُجاب: بأنه لا فرق بينهما؛ إذ المبيت مخصوص بزمان لا يدرك بعده، والإحرام مخصوص بمكان لا يدركه من أوقع الإحرام بعده.

الدّليل الرّابع: أن دم مجاوزة الميقات كدم التطيب ولبس المخيط للمحرم؛ ودم التطيب للمحرم لا يسقط بغسله، ودم لبس المخيط لا يسقط بنزعه، وكذلك دم تجاوز الميقات لا يسقط برجوعه[٦].

ونوقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن الترفه حصل باللبس والطيب،

---

(١) قال عنه في التعليق المغني على الدارقطني: رواته كلهم ثقات ٢/ ٢٤٤ وقال عنه الألباني: «ضعيف مرفوعاً وثبت موقوفاً» إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ٤/ ٢٩٩.

(٢) ينظر: الشرح الممتع للشيخ ابن عثيمين ٧/ ٢١٧.

(٣) ينظر: الإشراف ١/ ٤٧٠، والمعونة ١/ ٥١٢.

(٤) ينظر: الإشراف ١/ ٤٧٠، والمعونة ١/ ٥١٢.

(٥) ينظر: إرشاد الساري إلى مناسك الملا علي القاري لحسين بن محمد بن سعيد الحنفي ص٩٥.

(٦) ينظر: الحاوي ٤/ ٧٣، والمقنع شرح الخرقي ٢/ ٥٩٠.

ولو أزالهما، بينما تجاوز الميقات والعودة إليه لم يحصل بها ترفه بل زيادة عمل(١).

ويُجاب: بأن الترفه قد حصل بتجاوز الميقات بدون إحرام، وعقده الإحرام بعده، أما رجوعه بعد عقد الإحرام، فهو أمر لم يرد الدليل بطلبه ليقال إن فيه زيادة عمل.

الدّليل الخامس: قياسه على سجود السهو، فهو يجب بالخطأ في الصلاة، ولو رجع المصلي عن خطئه لم يسقط عنه سجود السهو.

ونوقش: بالفرق بين سجود السهو وتجاوز الميقات؛ فسجود السهو يجب في حال الزيادة والنقصان، وتجاوز الميقات لا يجب دمه إلا بالنقصان، أي: الإحرام بعد الميقات(٢).

ويُجاب: بأنه لا فرق في مناط القياس، وهو عدم سقوط المستحق ولو رجع المخطئ، أما كون أحدهما يجب في حال دون حال بخلاف الآخر فهذا مرجعه لورود النص.

الدّليل السّادس: أن ضمان الوديعة يجب بالتعدي؛ ولو ترك التعدي لم يسقط الضمان، وكذلك تجاوز الميقات وعقده للإحرام بعده لا يسقط الدم.

ونوقش: بالفرق بين ضمان الوديعة وتجاوز الميقات؛ لأن تجاوز الميقات حق لله وضمان الوديعة حق للآدمي، وحقوق الله مبنية على المسامحة، وحقوق الآدميين مبنية على المشاحة، ومثاله الغاصب إذا أمسك ما غصبه ثم أرسله لزمه الضمان، بخلاف المحرم إذا أمسك الصيد ثم أرسله برئ من ضمانه(٣).

ويُجاب: بأن هذا الفرق لا يمنع من وجوب الدم لتجاوز الميقات؛ لأنه وجب حقاً لله ثم أصبح حقاً للآدميين، وهم فقراء الحرم، أما الغاصب ومن أمسك الصيد ففرق بينهما؛ لأن من أمسك الصيد لم يعطل منفعته عن أحد،

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/ ٧٤.

(٢) ينظر: الحاوي ٤/ ٧٣.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ٧٤.

بخلاف الغاصب فقد حجز منفعة المغصوب عن مالكه ففرق بينهما.

القول الثّاني: أن من رجع بعد الإحرام سقط عنه الدم.

وهو قول الثوري، والأوزاعي[(١)]، ومذهب أبي يوسف ومحمد بن الحسن من الحنيفة[(٢)]، وهو الصحيح من مذهب الشافعية[(٣)]، ورواية عن أحمد[(٤)].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: أن من رجع بعد إحرامه لا دم عليه؛ لأن المطلوب أن يمر بالميقات وهو محرم، مثل من أحرم قبل الميقات ومر عليه محرماً لا يلزمه شيء[(٥)].

ونوقش: بأن هذا قياس مع الفارق من وجهين:

الأول: أن الإحرام قبل الوصول إلى الميقات دلّت آثار كثيرة عن الصحابة والتابعين على جوازه[(٦)]، واتفق عامة أهل العلم على عدم وجوب

---

(١) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ٦٥، وبداية المجتهد ١/ ٣٧٣.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٧٠، ومختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٢/ ٦٥، وبدائع الصنائع ٢/ ١٦٥.

(٣) قيد الشافعية ذلك بما إذا رجع قبل التلبس بالنسك فإن الدم يسقط، وأما إذا رجع بعد الطواف أو الوقوف فيجب الدم حينئذ. ينظر: المهذب للشيرازي ١/ ٢٠٣، والروضة ٣/ ٤١، ومغني المحتاج ١/ ٤٧٤.

(٤) ينظر: الفروع ٥/ ٣١٣، والمبدع ٣/ ١١٢، والإنصاف ٣/ ٤٢٩.

(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ١٧١، وبدائع الصنائع ٢/ ١٩٥، والأم للشافعي ٢/ ١٣٨.

(٦) أورد ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ١٢٤ آثاراً عن جملة من السلف ممن كان يرى الإحرام قبل الميقات كعلي، وابن عامر، وعثمان بن أبي العاص، وعمران بن حصين، وابن عمر، وابن عباس رضي الله عنهم، والحسن وإبراهيم وسعيد بن جبير رحمهم الله وغيرهم، وقد ساق رحمه الله عن بعض السلف كراهته وهو محمول على الكراهة التنزيهية. وخرّج الجواز عن علي رضي الله عنه الحاكم في المستدرك ٢/ ٣٠٣ وقال: صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، والبيهقي في سننه ٤/ ٣٤١. وقد ورد مرفوعاً من حديث أم سلمه أنها سمعت رسول الله يقول: «من أهلّ بحجة أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، أو وجبت له الجنة، شك عبد الله =

الدم به[1]، بخلاف الإحرام بعد الميقات فقد ورد سابقاً أدلة وجوب الدم به ولو رجع.

الوجه الثاني: أن من أحرم قبل ميقاته فإن ميقاته الجديد في موضع إحرامه، ولم يعد الميقات المعهود ميقاتاً له، فلهذا لا يضره لو مر به وهو محرم، بخلاف من تجاوز الميقات دون إحرام[2].

الدّليل الثّاني: أن من رجع قبل الإحرام ثم أحرم منه لا دم عليه فمن باب أولى لو أحرم ثم رجع لأن عمله أكثر[3].

ويُناقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن من أحرم ثم رجع قد حصل منه الإحرام بعد تجاوز الميقات، فخالف ما أُمر به، فوجب عليه الدم، وهو لا يستطيع حل الإحرام بعد عقده، أما الآخر فهو لم يعقده في غير المكان الذي أمر به فيه، فلا إثم عليه ولا دم.

الدّليل الثّالث: أنه لو دفع من عرفه ثم عاد لسقط عنه الدم، فكذلك لو تجاوز الميقات ثم أحرم وعاد يسقط عنه الدم[4].

ويُناقش: بأن هذا قياس مع الفارق لأن من دفع ثم عاد وافق وقت النسك مع الاختلاف في وقت العودة المسقطة للدم.

أما من تجاوز وأحرم ثم عاد فلم يوافق مكان النسك ولو كان بمقدوره

= أيتهما قال «أخرجه أبو داود في سننه ٢/ ١٤٣ (١٧٤١) كتاب المناسك باب في المواقيت وضعفه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٢٦٧. وأخرجه ابن ماجه في سننه والدارقطني في سننه ٢/ ٢٨٣، قال النووي: وإسناده ليس بالقوي، المجموع ٧/ ٢٠٠، وقال ابن حزم: لا يشتغل به من له أدنى علم لأن يحيى بن أبي سفيان الأخنس وجدته حكيمة لا يُدرى من هم من الناس، المحلى ٧/ ٧٦.

(١) ينظر: الهداية مع فتح القدير ٢/ ٣٣٤، والإشراف ١/ ٤٧٠، والتنبيه للشيرازي ص٢٢٤، والممتع شرح المقنع للتنوخي ٢/ ٣٢٦، وخالف في ذلك الظاهرية فلم يروا أن الإحرام ينعقد قبل الميقات، المحلى ٧/ ٧٠.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ١٧١، وبدائع الصنائع ٢/ ١٦٥.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ٧٣.

(٤) ينظر: الحاوي ٤/ ٧٣، والمهذب ١/ ٢٠٣.

حل الإحرام وابتداء إحرام جديد من الميقات بعد رجوعه لصح القياس.

القول الثّالث: التفصيل فمن رجع بعد الإحرام ملبياً سقط عنه الدم، وإلا فلا. وهذا قول أبي حنيفة[١]، وهو قول الليث، والحسن بن حي[٢][٣].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال للذي أحرم بعد الميقات: «ارجع إلى الميقات فلبِّ وإلا فلا حج لك»[٤].

وجه الاستدلال: فأوجب عليه التلبية من الميقات فلزم اعتبارها[٥].

ويُناقش من وجهين:

١ ـ أن هذا الأثر لا يعرف عن ابن عباس[٦].

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ١٧١، وبدائع الصنائع ٢/ ١٦٥، والبحر الرائق ٣/ ٨٥ وقيدوه بالعودة قبل التلبس بشيء من أعمال الحج.

(٢) الحسن بن حي: هو الحسن بن صالح بن صالح بن حي، أبو عبد الله الهمداني الثوري الكوفي، كان فقيهاً مجتهداً، وقد طعن فيه جماعة من السلف؛ لأنه كان يرى السيف على أمة محمد؛ ولا يرى الجمعة ولا الجهاد مع الأئمة في وقته؛ وهو ثقة في الحديث، ومات سنة ١٦٩. ينظر: طبقات ابن سعد ٦/ ٣٧٥، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٧/ ٣٦١، وتذكرة الحفاظ للذهبي ١/ ٢١٦.

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٢/ ٦٥.

(٤) هذا الأثر لم أجد من خرجه بهذا اللفظ.

(٥) ينظر اللفظ المذكور في: بدائع الصنائع ٢/ ١٦٢.

(٦) ورد عن سعيد بن جبير مرسلاً، أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٤١٦ بلفظ: «لا يجاوز أحد الوقت إلا محرم»، وذكره صاحب نصب الراية عن سعيد عن ابن عباس ٣/ ١٥، وكذا رواه الطبراني في الكبير ١١/ ٤٣٥، قال في فيض القدير ٦/ ٣٩٠: أخرجه الطبراني عن ابن عباس، قال الهيثمي: فيه خصيف وفيه كلام كثير. وانظره في: مجمع الزوائد ٣/ ٢١٦، قال: وقد وثقه جماعة. قال ابن حجر في خصيف هذا: خصيف بالصاد المهملة مصغر ابن عبد الرحمٰن الجزري أبو عون صدوق سيء الحفظ، خلط بأخرة، ورمي بالإرجاء. التقريب ١/ ١٩٣ وضعفه أحمد، وقال أبو حاتم: صالح يخلط، ووثقه ابن معين مرة، تهذيب التهذيب ٣/ ١٢٤.

وقد ذكره ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن عباس مرفوعاً من طريق آخر ٣/ ٤١١، وقد روى الشافعي في الأم ٢/ ١٣٨ أن ابن عباس كان يرد من جاوز الميقات غير محرم، =

٢ ـ على فرض صحته، وهذا بعيد، فإن المقصود أن من لم يرجع لا حج له، وهذا خلاف ما عليه كثير من أهل العلم؛ لأن من أحرم بعد الميقات ينعقد حجه باتفاق أكثر أهل العلم كما سيأتي ذكره[١].

الدّليل الثّاني: أن من لبى فقد تدارك ما فاته؛ لأن الفائت بالمجاوزة هو التلبية، ومن لم يلب فلم يتدارك ما فاته[٢].

ونوقش: بأن الواجب عليه إنشاء تلبية واجبة من الميقات، ووجوب التلبية إنما يكون عند الإحرام لا بعده، فتلبيته بعد العودة تلبية غير واجبة، فلا تعني شيئاً في إدراك ما فاته[٣].

التّرجيح: مما سبق ذكره من أقوال العلماء وأدلتهم والمناقشات الواردة عليها يترجح لي ـ والله أعلم ـ القول الأول، وهو القول بأن من رجع بعد الإحرام لا يسقط عنه الدم وذلك لعدة أمور:

١ ـ ظهور دلالة النصوص على هذا القول، وعدم ورود مناقشة قائمة عليه.

٢ ـ ضعف الأقوال الأخرى وورود المناقشة عليها.

٣ ـ أن في هذا إظهاراً لشعائر الله التي أمر بحفظها، والتزاماً بحدود الله التي نهى عن تعديها ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

بناء على ما سبق تقريره في هذه المسألة نذكر مسألة مشابهة لها في الاستدلال بدون إعادة ذكر الأدلة المتشابهة رغبة في الاختصار:

= وكذلك رواه البيهقي في سننه ٥/ ٢٩، وعزاه صاحب نصب الراية ٣/ ١٥، وصاحب فتح القدير شرح الهداية ٢/ ٣٣٥ إلى مسند إسحاق بن راهوية ولم أجده بلفظ: «إذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة رجع إلى الوقت فأحرم، فإن خشي إن رجع إلى الوقت فإنه يحرم ويهرق لذلك دماً».اهـ.

قلت: على كل حال من الأحوال فما ذكر في هذه الآثار لا يدل على ما قيد به أبو حنيفة رجوع المحرم بعد إحرامه ملبياً؛ إذ لا دليل عليه مما ذكر، أما اللفظ المستدل به فلم أجده والله أعلم.

(١) ينظر هذا البحث ص١٦١.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ١٧١، وبدائع الصنائع ٢/ ١٦٥، والبحر الرائق لابن نجيم ٣/ ٨٥.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ١٧٠.

المسألة الثانية

من تجاوز الميقات وأحرم بعده ولم يرجع لأنه لا يحمل تصريحاً

اتفق عامة أهل العلم على أن من تجاوز الميقات وأحرم بعده فإن إحرامه صحيح، ويلزمه دم، وهو آثم إن لم يكن معذوراً؛ وأدلتهم هو الدّليل الأوّل والثاني من أدلة القول الأول التي ذكرت آنفاً[١]. ومن تجاوز الميقات وأحرم بعده لأنه لا يحمل تصريحاً يدخل في هذا الحكم، فإحرامه بعد الميقات لازم ويجب عليه إتمامه لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ولكن هل فعله هذا جائز أو لا؟ وهل هو آثم بفعله هذا أو لا؟

قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أما حجه فصحيح؛ وأما فعله فحرام من وجهين:

أحدهما: تعدي حدود الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ بترك الإحرام من الميقات.

الثاني: مخالفة أمر ولاة الأمور الذي أمرنا بطاعتهم في غير معصية الله، وعلى هذا يلزمه أن يتوب إلى الله ويستغفره مما وقع، وعليه فدية يذبحها في مكة ويوزعها على الفقراء لتركه الإحرام من الميقات، على ما قاله أهل العلم من وجوب الفدية على من ترك واجباً من واجبات الحج أو العمرة)[٢]. اهـ.

فأما تعديه لحدود الله فللمخالفة الصريحة لأحاديث تأقيت المواقيت التي ذكرت آنفاً، كحديث ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، وأما مخالفته لولاة الأمر فلما هو معروف من لزوم استخراج تصريح بالحج، وقد ذكرت سابقاً الأساس الشرعي الذي بني عليه هذا الأمر فلا نعيده هنا[٣].

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي ٤/ ١٧٠، والتفريع لابن الجلاب ١/ ٣١٩، والأم للشافعي ٢/ ١٣٨، والمستوعب للسامري ٤/ ٣٨ وخالف في ذلك ابن جبير وابن حزم فقالا: لا يصح نسكه. ينظر: المحلى لابن حزم ٧/ ٧٠، والفروع لابن مفلح ٥/ ٣١٣، وخالف في وجوب الدم عليه عطاء والحسن والنخعي فقالوا: لا يلزمه دم، ينظر: المجموع ٧/ ٢٠٨، والفروع ٥/ ٣١٣.

(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٢/ ١٤٠.

(٣) ينظر هذا البحث ص٤٦.



المبحث الثاني

نوازل الإحرام

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: فيما يفعله المحرم.

المطلب الثاني: نوازل محظورات الإحرام.

* * *

المطلب الأول

فيما يفعله المحرم

وتحته أربع مسائل:

المسألة الأولى: تمتع من قدم إلى مكة لعمل أو عمرة في أشهر الحج أو قبلها.

المسألة الثانية: من أحرم بالمخيط أو لبسه بعد الإحرام لعدم حمله تصريحاً.

المسألة الثالثة: تحلل من أحرم ثم منع من نسكه لعدم حمله تصريحاً.

المسألة الرابعة: وقت إحلال المحصر.

* * *

المسألة الأولى

تمتع من قدم إلى مكة لعمل أو عمرة في أشهر الحج أو قبلها[1]

تحرير محل النزاع:

١ ـ أن من قدم إلى مكة في أشهر الحج، وأدى عمرته في أشهر الحج،

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في البحث ما جدَّ من مُكث المعتمرين من القادمين في شهر رمضان إلى وقت الحج؛ لأداء الحج، فهل يعتبرون مفردين أو متمتعين؟

ولم يسافر، وحج من عامه؛ فإنه يعتبر باتفاق أهل العلم[(١)] في ذلك العام متمتعاً؛ يلزمه الهدي ولو نوى الإقامة فيها لعمل أو نحوه؛ لأنه ترفق بنسكين في سفر واحد.

٢ ـ أن من أدى عمرته قبل أشهر الحج أو أداها في أشهر الحج ولم يحج من عامه؛ فباتفاق أهل العلم لا يعتبر متمتعاً ولا هدي عليه إذا حج من قابل لأنه حال الشروع في النسك صار من حاضري المسجد الحرام[(٢)].

ـ حصل الخلاف فيمن قدم للعمرة أو للإقامة في مكة، وأدى بعض عمرته في رمضان، وبعضها في أشهر الحج على أقوال ثلاثة هي:

القول الأوّل: أنه إن أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج لم يكن متمتعاً، سواء وقعت أفعالها في أشهر الحج أو قبلها. وهو قول جابر بن عبد الله[(٣)]، وعطاء وقتادة وإبراهيم[(٤)]، والصحيح من قولي الشافعية[(٥)]، وقول أحمد[(٦)]، وإسحاق بن راهويه[(٧)]، واللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية[(٨)].

واستدلوا على ذلك بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: ما ورد عن جابر ﷺ أنه سئل عن «المرأة تجعل عليها عمرة في شهر مسمى، ثم يخلو إلا ليلة واحدة ثم تحيض؟ قال: لتخرج ثم لتهل بعمرة ثم لتنتظر حتى تطهر، ثم لتطف بالكعبة ثم لتصل»[(٩)]، وقد ورد عن

---

(١) ينظر: الجامع الصغير ١/١٥٨، والهداية ١/١٥٩، والاستذكار ٤/٩٦، وجامع الأمهات ص١٩٠، والوسيط ٢/٦١٨، وروضة الطالبين ٣/٤٦، والمغني ٣/٢٤٣، وكشاف القناع ٢/٤١٢.

(٢) نقله في المغني ٥/٣٥٧، والإنصاف ٣/٤٤٠.

(٣) أخرجه البيهقي في سننه ١٠/٨٥.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/٢٤١.

(٥) ينظر: البيان ٤/٧٧، والمجموع ٧/١٥٠.

(٦) ينظر: المغني ٥/٣٥٣، وشرح الزركشي ٣/٢٩٧.

(٧) ينظر: البيان ٤/٧٧، والمغني ٥/٣٥٣.

(٨) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء ١١/٣٢٩.

(٩) أخرجه في مسائل عبد الله ص٢١٨، ومسائل الكوسج ١/١٥٥، واحتج به الإمام أحمد، وأخرجه البيهقي في سننه ١٠/٨٥.

جماعة من التابعين كإبراهيم وعطاء وقتادة أن عمرته في الشهر الذي أحرم فيه، وفي لفظ الذي يهل فيه[١].

وجه الاستدلال: أنه ﷺ جعل عمرتها في الشهر الذي أهلَّت فيه، لا في الشهر الذي حلت فيه؛ ولا يعرف له مخالف من الصحابة[٢].

الدّليل الثّاني: أنه أتى بنسك وهو الإحرام لا تتم العمرة إلا به، في غير أشهر الحج فلم يكن متمتعاً كما لو طاف[٣].

الدّليل الثّالث: أنه لم يجمع بين النسكين في أشهر الحج، فأشبه من فرغ من عمرته قبل أشهر الحج بأنه لا هدي عليه[٤].

القول الثّاني: أن عمرته معتبرة في الشهر الذي حل فيه؛ فإن حل قبل أشهر الحج فليس بمتمتع، وإلا كان متمتعاً.

وهو قولٌ للحسن وعطاء[٥]، ومذهب مالك[٦].

واستدلوا على ذلك بقولهم: إن العمرة لا تعتبر إلا بكمالها[٧].

ويُناقش: بأن الإحرام بالعمرة يوجبها، كما قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، كما أن الإتيان بالإحرام إيجاب للعمرة، كما يرده ما روي عن جابر في هذا، ولا يعرف له مخالف من الصحابة.

القول الثّالث: أن الذي ينظر في اعتبار العمرة هو الإتيان بالطواف، فإن فعله في أشهر الحج فمتمتع، وإلا فهو غير متمتع.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٢٤١.
(٢) ينظر: مسائل أحمد لابنه عبد الله ص٢١٨، والمغني ٥/ ٣٩٣، وشرح العمدة ٢/ ٣٦٠.
(٣) ينظر: المهذب ١/ ٢٠١، والمغني ٥/ ٣٥٣.
(٤) ينظر: البيان ٤/ ٧٧.
(٥) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٢٤٠، والمغني ٥/ ٣٥٣.
(٦) ينظر: الاستذكار ٤/ ٩٩، والذخيرة ٣/ ٢٩٤.
(٧) ينظر: الاستذكار ٤/ ٩٩.

وهو قول الحسن والحكم بن عتيبة[١] وقول للثوري[٢]، وقال أبو حنيفة: «إذا مضى أكثر الطواف وهو أربعة أشواط في غير أشهر الحج فليس بمتمتع، وإلا فهو متمتع»[٣].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: أنه قد فعل الأكثر، والأكثر له حكم الكل[٤].

ويُناقش: بأن من فعل الإحرام فقد فعل ركناً من الأركان، وأوجب العمرة على نفسه، وقد دل على اعتباره كلام جابر رضي الله عنه، وليس الطواف بأولى من السعي إذ كلاهما ركن، والله أعلم.

الدّليل الثّاني: أن من لم يفعل الطواف أو أكثره مترفق بأداء النسكين في أشهر الحج[٥].

ويُناقش: بأن من أحرم قبل أشهر الحج لم يترفق بأداء النسكين فيها، ولكن من أدى العمرة كاملة فيها فقد ترفق.

الدّليل الثّالث: أن من جامع بعد أن ذهب أكثر طوافه فلا تفسد عمرته، مما يدل على أن أعظم العمل قد ذهب[٦].

ويُناقش: بأننا لا نسلم لكم ذلك؛ فلو جامع قبل التحلل والانتهاء من السعي فسدت عمرته؛ لأنها عبادة تشتمل على طواف وسعي، فتجب الفدية بإفسادها[٧].

---

(١) الحكم بن عتيبة أبو محمد الكندي مولاهم الكوفي، عالم أهل الكوفة، وكان صاحب عبادة وفضل، ثقة ثبتاً من كبار أصحاب إبراهيم النخعي، مات سنة ١١٥هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣١، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٥/٢٠٨، وتذكرة الحفاظ للذهبي ١/ ١١٧.

(٢) ينظر: المصنف لابن أبي شيبة ٣/ ٢٤٠، والبيان ٤/ ٧٧، والمغني ٥/ ٣٥٣.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ٣١، وبدائع الصنائع ٢/ ١٦٩، والهداية ١/ ١٥٨.

(٤) ينظر: الهداية ١/ ١٥٨.

(٥) ينظر: البيان ٤/ ٧٧، والمهذب ١/ ٢٠١.

(٦) ينظر: المبسوط ٤/ ١١، وبدائع الصنائع ٢/ ١٦٩.

(٧) ينظر: البيان ٤/ ٢١٨، وشرح الزركشي ٣/ ٣٢٢.

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول الأول أنه إن أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج لم يكن متمتعاً، سواء وقعت أفعالها في أشهر الحج أو قبلها، لقول جابر رضي الله عنه وهو أولى بالاعتبار من غيره من التعليلات؛ مع أن فيه تخفيفاً على الناس فقد يحرم بالعمرة ويعرض له عارض لا يمكنه من إكمالها، فيكون إحرامه بها كافياً لعدم إيجاب هدي التمتع عليه، والله أعلم.

المسألة الثانية

من أحرم بالمخيط أو لبسه بعد الإحرام لعدم حمله تصريحاً[١]

تصوير المسألة:

يعمد بعض الحجاج في هذه الأزمنة المتأخرة إلى لبس المخيط بعد إحرامهم من الميقات لعدم حملهم التصريح الخاص بالحج، ومنهم من يفعل ذلك بدعوى أن هذا اللبس لا يعدو أن يكون فعله متعمداً كفعل أي محظور من المحظورات، فيه الفدية فحسب، ولكن نذكر ما ذكره النووي[٢] في هذا المقام، قال رحمه الله: «وربما ارتكب بعض العامة شيئاً من هذه المحرمات، وقال: أنا أفتدي، متوهماً أنه بالتزام الفدية يتخلص من وبال المعصية، وذلك خطأ صريح وجهل قبيح؛ فإنه يحرم عليه الفعل، وإذا خالف أثم، ووجبت عليه الفدية، وليست الفدية مبيحة للإقدام على فعل المحرم، وجهالة هذا الفاعل كجهالة من يقول: أنا أشرب الخمر وأزني والحد يطهرني... ومن فعل شيئاً مما حكم بتحريمه فقد أخرج حجه عن أن يكون مبروراً»[٣].

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما حصل في هذه الأزمنة المتأخرة من اشتراط حمل التصريح للحج؛ مما جعل بعض الناس ممن لا يحملونه يحرمون من الميقات، ثم يلبسون ثيابهم ليتجاوزوا النقاط الأمنية، فهل يأثمون ويفدون بفعلهم هذا أو لا؟

(٢) النووي: هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي النووي، محيي الدين أبو زكريا، محرر مذهب الشافعية، ومنقحه ومرتبه، سار في الآفاق ذكره، وعلا في العالم قدره، وله التصانيف السائرة: كالمجموع شرح المهذب، وروضة الطالبين ورياض الصالحين، توفي سنة ٦٧٦هـ. ينظر: طبقات الشافعية لابن السبكي ٨/ ٣٩٥، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٢٦٦.

(٣) منسك النووي ص١٨٨.

وبعضهم الآخر يزعم أنه مكره على هذا الفعل والمكره إذا فعل المحظور، فقد اتفق أهل العلم على رفع الإثم عنه[(١)]، ولكنهم اختلفوا في وجوب الفدية عليه، وهذا الكلام لا بد من بحثه من جهتين:

الأولى: هل المكره على اللبس عموماً لا يجب عليه الفدية أو لا؟

والثانية: هل هذا الشخص فعلاً مكره على اللبس؟ وهل يرتفع عنه الإثم والفدية بهذا الإكراه؟

فأقول وبالله التوفيق:

المكره في حكم الناسي والجاهل، قال الموفق بن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: «وما عُفي عنه بالنسيان عفي عنه بالإكراه؛ لأنهما قرينان في الحديث الدال على العفو عنهما»[(٢)]، وقد اختلف أهل العلم في حكم من لبس المخيط ناسياً أو جاهلاً أو مكرهاً على قولين اتفقا على رفع الإثم واختلفا في وجوب الفدية:

القول الأوّل: أن من لبس المخيط ناسياً أو جاهلاً، ويلحق بهما المكره؛ فلا إثم عليه ولا فدية، ويلزمه إذا تذكر أو علم أو زال إكراهه إزالته، وإلا لزمته الفدية.

وهو قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا[(٣)] وعطاء والثوري وطاووس وسعيد بن جبير[(٤)][(٥)]، وهو مذهب الشافعية[(٦)]، والظاهر من مذهب الحنابلة[(٧)]، وقول

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٨٨، والذخيرة ٣/ ٣٠١، والحاوي ٤/ ١٠٦، والمغني ٥/ ٣٩١.

(٢) المغني ٥/ ٣٩٣.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٣٩٦.

(٤) سعيد بن جبير: هو سعيد بن جبير بن هشام أبو محمد (أبو عبد الله) الأسدي الوالبي مولاهم، تابعي جليل كان من أعلم التابعين، أخذ العلم عن ابن عباس، وابن عمر، وكان عابداً فاضلاً، فلما خرج ابن الأشعث كان سعيد معه، فقتله الحجاج سنة ٩٥هـ. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٣٧١، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٣٢١، وتهذيب التهذيب لابن حجر٤/ ١١، وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ١٠٨.

(٥) ينظر: الحاوي ٤/ ٢٨٣، والقرى للمحب الطبري ص٢٠٣، والمحلى ٧/ ٢١٥.

(٦) ينظر: الأم ٢/ ١٥٤، والحاوي ٤/ ١٠٦، والمجموع ٧/ ٣٣٩، والقرى ص٢٠٣.

(٧) ينظر: الروايتين والوجهين ١/ ٢٩٤، والمغني ٥/ ٣٩١، والفروع ٥/ ٥٤١، والإنصاف ٣/ ٥٢٧.

إسحاق وابن المنذر[١]، وهو مذهب أهل الظاهر[٢].

واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٥]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله ﷺ: «**إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[٣].

وجه الاستدلال: أن المقصود هو رفع الحكم المترتب على الخطأ والنسيان من الإثم والفدية؛ وليس معناه أن الخطأ مرفوع عن الأمة[٤].

ونوقش: بأن المرفوع هو المؤاخذة في الآخرة؛ لأن فعل الناسي والمكره جائز المؤاخذة عليه عقلاً، وإنما رفعت المؤاخذة شرعاً ببركة دعاء النبي ﷺ لأمته: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ والحديث[٥].

ويُجاب: بأن المؤاخذة والكفارة كلها حقوق لله، وقد رفعها الله، وتخصيص أحدها دون الآخر تخصيص بغير مخصص، بل إن الكفارة من المؤاخذة والله قد رفعها، فكيف يقال بوضعها؟

الدّليل الثّاني: ما رواه يعلى بن أمية[٦] رضي الله عنه: «أن رجلاً أتى النبي ﷺ

---

(١) ينظر: المغني ٥/ ٣٩٧، والفروع ٥/ ٤٤٢.

(٢) ينظر: المحلى ٧/ ٢١٥.

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه ١/ ٦٥٩ (٢٠٤٣) كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، وابن حبان ١٦/ ٢٠٢، والطبراني في الكبير ٢/ ٩٧، والدارقطني ٤/ ٢٧٠، والحاكم ٢/ ٢١٦ وقال: صحيح على شرطهما، والبيهقي ١٠/ ٦٠، وصححه الألباني. ينظر: سنن ابن ماجه بحكم الألباني ص٣٥٣.

(٤) ينظر: الحاوي ٤/ ٢٨٣، والروايتين والوجهين لأبي يعلى ١/ ٢٩١، وشرح العمدة ٢/ ٢٥٢.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٨٨.

(٦) يعلى بن أمية: ابن أبي عبيدة بن همام التميمي حليف قريش، وهو يعلى بن منية وهي أمه، صحابي مشهور أسلم يوم الفتح، كان يفتي بمكة، ولي نجران لعمر، وكان من أجود الصحابة، وكان أول من أرخ الكتب وهو باليمن، وقتل بصفين سنة ثمان =

وهو بالجعرانة وعليه جبة وعليه أثر الخلوق، أو قال: صفرة، فقال: كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ فأنزل الله على النبي ﷺ. . . حتى قال: فلما سُرِّي عنه، قال: **أين السائل عن العمرة؟ اخلع عنك الجبة، واغسل أثر الخلوق عنك، وانق الصفرة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجك**»(١).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أمره بنزعها وعدم شقها، ولم يأمره بالكفارة، وأمره أن يغسل الطيب فحسب؛ ولو لزمته الكفارة لبينها؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز(٢).

ونوقش: بأن هذا قبل تحريم التطيب واللبس، ولذا انتظر النبي ﷺ الوحي، والإنسان لا يكلف قبل نزول الحكم.

وأُجيب: بأن قوله ﷺ: «**واصنع في عمرتك ما تصنع في حجك**»، دليل على تحريمه وحظره قبل القصة، وكذلك إنكاره من نفسه، وسؤاله للنبي ﷺ عن الحكم بل ما ورد في بعض ألفاظ الحديث من قوله: «والناس يسخرون مني»(٣) دليل على تقدم التحريم(٤).

ونوقش من وجه آخر: ليس سكوت النبي ﷺ عن الفدية دليلاً على أنها غير واجبة، كما أنه سكت عن أمر من وطئ في رمضان بقضاء ذلك اليوم ولم يكن دليلاً على عدم وجوب القضاء.

وأُجيب: بأنه قياس مع الفارق؛ لأن قضاء اليوم في الصيام دلت عليه

= وثلاثين مع علي، وقيل: عاش إلى قريب الستين. ينظر: الاستيعاب لابن عبد البر ٤/ ١٥٨٦، وسير أعلام النبلاء ٣/ ١٠٠.

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٦٣٤ (١٦٩٧) كتاب الحج، باب يفعل في العمرة ما يفعل في الحج، ومسلم ٢/ ٨٣٧ (١١٨٠) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة وما لا يباح، وبيان تحريم الطيب عليه.

(٢) ينظر: الحاوي ٤/ ١٠٦، والمغني ٥/ ٣٩٢.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ٤/ ٢٢٤، والنسائي في الكبرى ٢/ ٤٧٥، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ١٩٣، والطحاوي في شرح المعاني ٢/ ١٢٧، والطبراني في الكبير ٢٢/ ٢٥٢، والبيهقي في الكبرى ٥/ ٥٦.

(٤) ينظر: الحاوي ٤/ ١٠٦، والفروع لابن مفلح ٥/ ٩٤٠.

أدلة أخرى، منها قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] بخلاف هذا المقام، فلم يدل دليل على أن من فعل شيئاً من اللبس ناسياً أو جاهلاً فعليه الفدية؛ ليسكت عنه النبي ﷺ، فدل ذلك على أن سكوته سكوت إسقاط[١].

الدّليل الثّالث: القياس على الصوم؛ فإن الصائم معذور بالنسيان في فطره بالإجماع لقوله ﷺ: «**إنما أطعمه الله وسقاه**»[٢]؛ فأضاف فعل الناسي إلى الله مما يدل على أنه لم يكلف به، فإنه يكلف بفعله لا بما يفعل فيه، ففعله كفعل النائم والمجنون والصبي بل إن منافاة الأكل للصوم أشد بكثير من منافاة اللبس للإحرام[٣].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن القياس على الصوم محل نظر؛ لأن في الإحرام أفعالاً مذكرة، يندر معها النسيان، فكان النسيان في حال الإحرام ملحقاً بالعدم، بخلاف الصوم فإنه لا مذكر فيه، ولذا جعل الصوم عذراً دفعاً للحرج، بخلاف الصلاة، فإن النسيان لم يعتبر عذراً فيها؛ لأن أحوال الصلاة مذكرة كالإحرام[٤].

وأُجيب: بأن القياس على الصيام أقرب من القياس على الصلاة؛ لاشتمال الصلاة على أفعال متجددة مباينة للعبادة من كل وجه، بخلاف الإحرام فإنه مجرد استدامة التجرد الذي يقع في العادة كثيراً، فهيئته غير مذكرة كهيئتها، بل قد لا يوجد تذكر أصلاً كما لو كان غير متجرد، ولو سلمنا بأن الإحرام فيه أفعال مذكرة، فإن خطأه يختلف عن عمده كالتذكية؛ فيها أفعال

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/١٠٦، وشرح العمدة ٢/٣٩٧.

(٢) أخرجه البخاري ٢/٦٨٢ (١٨٣١) كتاب الصيام، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، ومسلم ٢/٨٠٩ (١١٥٥) كتاب الصيام باب أكل الناسي.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٨٨، والحاوي ٤/١٠٦، وإعلام الموقعين ٢/٥١، والفروع ٥/٥٤٠.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٨٨، والبناية للعيني ٤/٢٧٨.

مذكرة ومع ذلك من نسي التسمية يختلف حكمه عمن تركها عامداً[١].

الدّليل الرّابع: أن الكفارة تجب بالمحظور؛ لكونه جناية في العبادة، ولا حظر مع النسيان والإكراه؛ لأنه لا يمكن التحرز منه فهو عذر فلا يكون فعله جناية، ولذا لا تجب الكفارة[٢].

ونوقش: بأن الحظر قائم حال النسيان والإكراه، وفعل الناسي والمكره موصوف بأنه جناية؛ وإنما أثر النسيان والإكراه في ارتفاع المؤاخذة في الآخرة فقط دون الدنيا؛ باعتبار الأدلة الدالة على نفي المؤاخذة كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[٣].

ويُجاب: بأن الكفارة والمؤاخذة أمران مترتبان على الجناية، ولو سلمنا أن فعل الناسي موصوف بأنه جناية؛ فإننا لا نسلم ارتفاع جزء مما يترتب على تلك الجناية دون الآخر، فكلا الأمرين مرتفعان، خاصة إذا علمنا أن كليهما حق لله تعالى.

القول الثّاني: أن من لبس المخيط ناسياً أو جاهلاً أو مكرهاً فلا إثم عليه، وعليه الفدية.

وهو قول الليث[٤] ومذهب الحنفية[٥] والمالكية[٦] والمزني[٧] من

---

(١) ينظر: نهاية المحتاج للرملي ٢/ ٣٣٥، والفروع ٥/ ٥٤٠.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٨٨.

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

(٤) ينظر: بداية المجتهد ١/ ٣٦٦.

(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ٩٦، وبدائع الصنائع ٢/ ١٨٨، والبناية شرح الهداية ٤/ ٢٧٧، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٧٨.

(٦) ينظر: الكافي ص١٠٤، والذخيرة ٣/ ٣٠١، وبداية المجتهد ١/ ٣٦٦، وحاشية الدسوقي ٢/ ٧٤.

(٧) المزني: هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو، أبو إبراهيم المزني المقري، تلميذ الشافعي، صاحب المختصر المشهور باسمه، كان زاهداً مجتهداً قوي الحجة، قال الشافعي: «المزني ناصر مذهبي» توفي سنة ١٦٤هـ. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ١/ ٢١٧، وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٢/ ٤٩٢، وشذرات الذهب لابن العماد ٢/ ١٤٨.

الشافعية[١]، ورواية عند الحنابلة اختارها القاضي أبو يعلى[٢] وأكثر أصحابه[٣].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: أن الكفارة إنما تجب في حال الاختيار؛ لوجود ارتفاق كامل وترفه بالمحظور، وفي حال الكره والسهو يوجد هذا الارتفاق والترفه بالمحظور، ولم تؤثر هذه العوارض على زوال ذلك الترفه، وإنما في انعدام المأثم، ولذا من جامع وهو ناسٍ في الحج يجب عليه الغسل، ويثبت بجماعه حرمة المصاهرة؛ فدل على ترتب أثره عليه، وكذا سائر المحظورات[٤].

ونوقش: بأن الوطء في الحج ناسياً فيه قولان، قيل: لا شيء عليه وهذا يسقط القياس، وقيل: عليه الفدية لأنه يجري مجرى المتلفات، فالمجنون وطؤه كالعاقل في لزوم المهر ولحوق النسب[٥].

ويُناقش: بأن القول أن العوارض لم تؤثر في زوال ذلك الترفه؛ فنقول: نعم، ولكنها أثرت في زوال المأثم والكفارة، وليس أحدهما بأولى بالزوال من الآخر.

وأُجيب: بأن القول بلزوم الكفارة بالذات لأن النسيان والجهل يمكن التحرز منه في الجملة، ولذا لا يقع الإنسان في الخطأ والسهو إلا لنوع تقصير منه، فلم يكن عذراً، ولذا لا يعذر الساهي في باب الصلاة[٦].

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/١٠٥، والمجموع ٧/٣٤٠.

(٢) القاضي أبو يعلى: هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء، القاضي الكبير إمام الحنابلة، كان عالم زمانه، زاهداً، ورعاً، منصرفاً إلى العلم وبثه، وله التصانيف الكثيرة منها كتاب: الروايتين والوجهين، والجامع الكبير، توفي سنة ٤٥٨هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٢/١٩٣، والمقصد الأرشد لابن مفلح ٢/٣٩٥، والمنهج الأحمد للعليمي ٢/٣٥٤.

(٣) ينظر: الروايتين والوجهين ١/٢٧٨، والهداية ص١١٤، والمغني ٥/٣٩٢، وشرح العمدة ٢/٣٩٧.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٨٨، والبحر الرائق لابن نجيم ٣/٧، والبناية ٢/٢٧٨.

(٥) ينظر: الحاوي ٤/١٠٦.

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢٠٢، والبناية ٤/٢٧٨.

ويعترض عليه من أوجه:

الوجه الأول: لا نسلم أن الخطأ لا يحصل إلا لنوع تقصير؛ لأنه أمر سائغ وقوعه حتى من صفوة البشر.

الوجه الثاني: لو سلمنا ذلك فإن الله بفضله استجابة لدعاء المؤمنين رفع ما يترتب على هذا التقصير بالذات، وأما قياس الخطأ في الحج على الخطأ في الصلاة فبعيد؛ إذ هو أقرب في القياس على الخطأ في الصيام؛ لأن الإحرام مجرد استدامة للتجرد بخلاف الصلاة لاشتمالها على أفعال متجددة مباينة للعبادة من كل وجه، ولو سلمنا أن للإحرام أفعالاً متجددة، فلا يمنع ذلك من أن يكون سهوه يختلف عن عمده كالتسمية في الذكاة لها أحوال مذكرة، ويختلف تركها سهواً عن تركها عمداً[(١)].

الدّليل الثّاني: أن الفدية جابرة لما وقع من خلل الإحرام، والجابر لا يتوقف على القصد؛ كقيم المتلفات، وكفارة القتل الخطأ[(٢)].

ويُناقش من وجهين:

الأول: أن هذا القياس مع الفارق لأن الإتلاف والقتل الخطأ لا يقاس عليهما الترفه باللباس للناسي؛ لأن الله جعل الفدية والكفارة للإتلاف، وليس ذلك في غير الإتلاف[(٣)].

الثاني: أن القياس على كفارة القتل الخطأ قياس خاطئ؛ لأن الأصل أن ما خرج عن حكم أصله؛ فصار مخصوصاً أنه لا يقاس عليه، والأصل أن لا شيء على الناسي والمخطئ؛ فخرج إيجاب الكفارة والدية على قاتل المؤمن خطأً عن أصله فوجب أن لا يقاس عليه[(٤)].

الدّليل الثّالث: قياس فعل المحظور على ترك المأمور، فكما أن ترك

---

(١) ينظر: الفروع ٥/ ٥٤٠.

(٢) ينظر: الذخيرة ٣/ ٣٠٥، والحاوي ٤/ ١٠٦.

(٣) ينظر: الأم ٢/ ١٥٤، والحاوي ٤/ ١٠٥، وكشاف القناع ٢/ ٤٥٨.

(٤) ينظر: المحلى ٧/ ٢١٥.

الواجبات يوجب الفدية حتى للناسي والجاهل؛ فكذلك فعل المحظورات[١].

ونوقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن من ترك واجباً من واجبات الحج ناسياً يلزمه الإتيان به؛ لأنه لم يؤد ما أمر به فهو في عهدة الأمر، فإن لم يفعل وجب جبره بالفدية، أما من فعل اللبس ناسياً، فهو كعدمه ونسيان المأمور لا يكون عذراً في سقوطه[٢].

الدّليل الرّابع: ما ورد من أحكام الصحابة في أسئلة مختلفة وردت عليهم في محظورات مختلفة؛ ولم يستفصلوا من السائل أفعله عمداً أو جهلاً ونسياناً، مع أنه لا يتصور من المسلم الذي قصد بيت الله معظماً لحرماته أن يفعل المحظور إلا جهلاً لحرمته، أو اعتقاده زوال الإحرام، أو نسياناً أنه محرم، وأما احتمال فعله له عالماً عامداً فضعيف، لا سيما والدين غض، والسابقون من الصحابة متوافرون، ومع ذلك لم يعلم أنهم استفصلوا أفعله السائل عمداً أو سهواً مما يشعر باستوائه، مع أنه قد ورد عن بعضهم التصريح في بعض المحظورات أن العمد والسهو فيها سواء كالصيد ـ وليس هذا محله لذكر ما ورد عنهم ـ وهو محظور، فلماذا لا يلحق اللبس وسائر المحظورات به[٣].

ويُناقش من أوجه: ما ورد عن الصحابة مذهب لبعضهم في الصيد خاصة إذا فعله متعمداً أو ناسياً، ولا يقاس عليه سائر المحظورات، لما في الصيد من إتلاف، والإتلاف عند بعض أهل العلم يستوي فيه العمد والخطأ، مع أن هذا من باب القياس على إتلاف مال الآدمي؛ وهو قياس مع الفارق؛ لأن الله فرق بين ما أصيب من مال الناس فجعل فيه المثل أو القيمة عند عدم المثل، وجعل في الصيد في حال الإحرام جزاء من النعم، لا من مثله من الصيد المباح في الإحلال أو الإطعام أو الصيام، وليس

---

(١) ينظر: شرح العمدة ٢/ ٣٩٧.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين ٢/ ٢٥١، والإحرام بالحج والعمرة د. فؤاد الغنيم ص٦٥٢.

(٣) ينظر: المغني ٥/ ٣٩٧، وشرح العمدة ٢/ ٤٠٠، والفروع ٥/ ٤٤٧.

هذا في أموال الناس[١]، وأيضاً فحقوق الله مبنيَّة على المسامحة، وحقوق الناس مبنيَّة على المشاحة، وقد نص الله في الآية بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] ولست هنا في صدد بيان عدم وجوب الكفارة على الناسي في الصيد، فليس هذا محله بحثه، وإنما فقط لرد القياس عليه فحسب.

الوجه الثاني: أنه قد ورد عن بعض الصحابة سؤال بعض من صاد، هل كان متعمداً أو لا؟ وهو ما ورد عن عمر ﷺ عندما سأل من صاد فقال: «أخَطَأً أصبته أم عمداً؟ قال: تعمدت رميه وما أردت قتله، فقال: لقد شركت الخطأ والعمد فحكم عليه هو وآخر بشاة»[٢][٣]. وهذا ينقض الاستدلال من أصله والله أعلم.

الوجه الثالث: أن ما ذكروا مخصوص بما ورد من العفو عن الناسي والجاهل في اللبس؛ كما في حديث يعلى بن أمية ﷺ، وكما في الآيات الدالة على نفي المؤاخذة في هذه الحال[٤].

الدّليل الخامس: أن المعذور إذا لبس أو تطيب أو حلق لحاجة سقط عنه الإثم، ووجبت عليه الكفارة، والنسيان والجهل عذر فليسقط عنه الإثم وتجب عليه الكفارة.

ونوقش: بأن الشرع فرق بين عذر الناسي وعذر المضطر لفعل المحظور، فالناسي في الصيام لا قضاء عليه، والمضطر للفطر معذور وعليه القضاء[٥].

ويُناقش أيضاً: بأن النبي ﷺ فرق بين حال من نسي أو جهل وهو

---

(١) ينظر: المحلى ٧/ ٢١٧.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٤/ ٤٠٦، والطبري في تفسيره ٧/ ٤٨، والبيهقي في الكبرى ٥/ ١٨١، وفي الصغرى ٤/ ٩١، وقال الهيتمي في مجمع الزوائد ٣/ ٢٣٢: «رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات».

(٣) ينظر: المحلى ٧/ ٢١٤، وشرح العمدة ٢/ ٢٩٢.

(٤) ينظر: الإحرام بالحج والعمرة ص٦٩٢.

(٥) ينظر: الحاوي ٤/ ١٠٦.

يعلى بن أمية، فلم يلزمه الفدية، بينما ألزم كعب بن عجرة لما أمر بالحلق لحاجته ودفع الفدية[١].

الترجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة يتبين لي ـ والله أعلم ـ، أن الناسي والجاهل والمكره على اللبس لا إثم عليه ولا فدية لقوة هذا القول وظهور أدلته، وأما القول بوجوب الفدية فهو قول قوي كما رأينا وله حظ من الاستدلال ولكنه مرجوح.

وبعد أن تبين لنا أن المكره لا فدية عليه على الراجح فهل يعتبر من لبس المخيط بعد الإحرام من الميقات لتجاوز النقاط الأمنية لعدم حمله تصريحاً مكرهاً أو لا؟

لا شك أن الإكراه في حقيقته هو أن يغلب بغير فعل منه، وقيل: هو إجباره على أن يعمل عملاً من دون رضاه بالإخافة[٢].

وهو ينقسم باعتبار الدافع إليه قسمين: إكراه بحق، وإكراه بغير حق، والإكراه بحق لا يقطع الحكم عن فعل فاعله؛ أي ما أكره عليه بحق يقع، كما لو كان في حال الطواعية، ومثاله: إكراه المولي على الطلاق إذا امتنع عن الوطء، وإذا امتنع المدين عن الوفاء، فللقاضي أن يكرهه على بيع ماله ووفاء دينه[٣].

---

(١) وهو ما ورد عن كَعْبِ بن عُجْرَةَ ﷺ عن رسول الله ﷺ أَنَّهُ قال: «**لَعَلَّكَ آذَاكَ هَوَامُّكَ**؟ قال: نعم يا رَسُولَ الله، فقال رسول الله ﷺ: **احْلِقْ رَأْسَكَ وَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أو أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ أو انْسُكْ بِشَاةٍ**»، أخرجه البخاري ٢/ ٦٤٤ (١٧١٩) كتاب الحج، باب قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾، ومسلم ٢/ ٨٥٩ (١٢٠١) كتاب الحج، باب حلق الرأس للمحرم.

(٢) ينظر: أحكام القرآن للشافعي ٢/ ١١٤، والحاوي ١٥/ ٣٦٧، ومجلة الأحكام العدلية ص١٨٥.

(٣) شرح التلويح على التوضيح سعد الدين التفتازاني ٢/ ٤١٥، والمنثور في القواعد للزركشي ١/ ١٩٤، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٦.

وبعد ذلك هل يعتبر من لبس ثوبه لعدم حمله التصريح مكرهاً؟ الذي يظهر لي أنه ليس مكرهاً، وذلك لأنه متاح له استخراج التصريح بأيسر السبل، ولا يفعل مثل هذه التصرفات إلا الذين يحجون النافلة في سنين متتابعة، يقول الشيخ ابن عثيمين: «وأما أنه يلبس الثياب وهو محرم فهذا غلط عظيم، وهو نوع من الاستخفاف بحرمات الله ﷻ؛ كيف تحرم وتعصي الرسول ﷺ فيما نهاك عنه من لبس القميص، وما هذا إلا خداع لمن يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، فإذا قدرنا أنه خداع؛ انطلى على الشرطة والجنود، فليس خداعاً لله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ۝٥﴾ [آل عمران: ٥]، ثم ما الذي أوجب له هذا الشيء؟ أليس حجك سُنة وعمرتك سُنة؛ وطاعة ولي الأمر واجبة إلا في معصية.. إلى قوله: لكنه حج نفل أو عمرة رأى ولي الأمر أن من الخير للمسلمين عموماً الذين يحجون أن يخفف عنهم بهذا النظام، فلا محظور فيه، ولا شك أن ولي الأمر له أن يفعل ما فيه المصلحة ودفع المضرة...»[١].

فيتضح من حالهم ومن كلام الشيخ أن اعتبار الإكراه في هذه الحال ضعيف لأنه غير ملزم بحج النافلة ابتداءً لكي يدخل فيها، وهو يعلم أنه لا بد من التصريح، ولأن السلامة من الإثم مقدمة على فعل المستحب والنافلة، ولو سلمنا جدلاً أنه من الإكراه؛ فإنه من باب الإكراه بحق، ويوضح ذلك ما ذكرته سابقاً من مشروعية تنظيم الحجاج وإلزامهم باستخراج التصاريح للحج[٢]، ويوضحه كلام الشيخ آنفاً أيضاً، وما دام أن الإكراه بحق فقد ذكرنا سابقاً كلام أهل العلم عن الإكراه بحق؛ وأنه لا يقطع الحكم عن فعل فاعله؛ أي: أن فعله مع الإكراه بحق كما لو فعله في حال الطواعية بدون إكراه، وهذا يدل على أنه يأثم بلبسه الملابس وتجب عليه الفدية أيضاً.

---

(١) فتاوى ابن عثيمين ٢٣/٤٤٨.

(٢) ينظر هذا البحث ص٤٦.

المسألة الثالثة

تحلل من أحرم ثم مُنع من نسكه لعدم حمله تصريحاً[1]

تحرير محل النزاع:

١ ـ اتفق أهل العلم على جواز الإحلال للمحرم إذا أحصر بعدو[2].

٢ ـ اختلف أهل العلم في المحرم إذا اشترط في إحرامه: هل يبيح له اشتراطه أن يحل من إحرامه إذا حصل له ما يمنعه من نسكه أو لا؟[3] وليس هذا محلّ بحثه.

٣ ـ اختلف أهل العلم في المحرم الذي لم يشترط إذا منع من نسكه بغير عدو، هل يحق له أن يحل من إحرامه كمن حصر بعدو أو لا؟ على قولين هما:

---

(١) وجه دخول هذه المسألة ضمن مسائل النوازل؛ ما استجد في هذه الأيام من وضع قيود وضوابط لتحديد عدد الحجاج القادمين من الداخل والخارج، وتحديد مرات الحج بأن لا تجاوز مرة كل خمس سنوات، وأن يحمل الحاج تصريحاً بالحج في كل مرة يحج، وما يحصل من تجاوزات لهذه الضوابط من بعض الحجاج، وما يترتب عليه من منعهم من الحج بعد إحرامهم.

(٢) ينظر: الهداية للمرغيناني ١/ ١٨٠، والمدونة ١/ ٢٩٧، والأم ٢/ ٢١٩، والمغني ٥/ ١٩٤.

(٣) والراجح الذي تدعمه الأدلة بوضوح: أن من اشترط في إحرامه جاز له أن يحل من إحرامه إذا حصل له ما يمنعه من نسكه، وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وعمار بن ياسر، وقول علقمة وشريح وعبيد والأسود وسعيد وعطاء بن يسار وعكرمة وعطاء، وهو قول أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبي ثور، والصحيح من مذهب الشافعية، والحجة في ذلك حديث ضباعة المتفق عليه عن عائشة قالت: «دخل رسول الله على ضباعة بنت الزبير فقال لها: لعلك أردت الحج؟ قالت: والله لا أجدني إلا وجعة، فقال لها: حجي واشترطي وقولي: اللهم محلي حيث حبستني...» الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٥/ ١٩٥٧ كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، ومسلم ٢/ ٨٦٧ كتاب المناسك، باب جواز اشتراط المحرم التحلل لعذر المرض ونحوه، وينظر في تقرير هذا القول: التمهيد ١٥/ ١٩٢، والمجموع ٨/ ٣٠٩، والمغني ٥/ ٢٠٤، والمحلى ٧/ ١١٣.

القول الأوّل: أنه لا حصر إلا حصر العدو، وكل مانع سوى العدو لا يحل من إحرامه بسبب، إلا بعمرة.

وهو قول ابن عمر وعائشة وابن الزبير وقولٌ لابن عباس ﷺ أجمعين[1]، وهو قول الأوزاعي والليث[2]، وهو مذهب المالكية[3]، والشافعية[4]، والمشهور من مذهب الحنابلة[5]، وقول إسحاق وأبي ثور في رواية عنه[6].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾.. ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الاستدلال من أوجه:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ﴾... يدل على أن الإحصار للعدو، وإنما يكون من المرض الشفاء[7].

الثاني: أن هذه الآية نزلت في غزوة الحديبية، والرسول ﷺ في الحديبية إنما أحصر بالعدو، فدلّ على أن الإحصار إحصار العدو.

الثالث: أنه خاطب الجماعة بالإحصار ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ وحصر الجماعة لا يحصل إلا بالعدو، أما المرض فيحصر به الواحد فقط[8].

---

(١) ينظر: التمهيد ١٥/١٩٧، والمجموع ٨/٣٥٥، والمغني ٥/٢٠٣.

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ١/٣٣٤، والتمهيد ١٥/٢٠١.

(٣) ينظر: الاستذكار٤/١٧٨، وتفسير القرطبي ٢/٣٧٤، القوانين الفقهية ص٩٤.

(٤) ينظر: الأم ٢/٢١٩، والبيان للعمراني ٤/٤٠٠، وروضة الطالبين ٣/١٧٣، وتحفة المحتاج مع حاشية الشرواني ٤/٢٠٤.

(٥) ينظر: مسائل عبد الله ابن الإمام أحمد ٢/٨٠٦، ومختصر الخرقي ص٩٧، والجامع الصغير لأبي يعلى ص١١٨، والإنصاف ٤/٧١، والإقناع ٢/٣٩.

(٦) ينظر: الاستذكار ٤/١٧٨، والمغني ٥/٢٠٣.

(٧) ينظر: بداية المجتهد ١/٣٥٤، والحاوي ٤/٣٥٩.

(٨) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/١١٩، والحاوي ٤/٣٥٩.

ونوقش الاستدلال بهذا الدليل من أوجه:

الوجه الأول: أن أهل اللغة أجمعوا على أن لفظ «أحصر» خاص بالمنع بالمرض، و«حصر» خاص بالمنع بالعدو، فدل على دخول المرض في الإحصار دخولاً أولياً[1].

وأُجيب عليه: بأن الآية نزلت في النبي ﷺ، وهو أحصر بعدو فكيف يقال بالإجماع على أن الإحصار للمرض[2].

ورد بأن الآية وردت في حصر المريض، واستفيد حصر العدو بطريق التنبيه وبنزول الآية بسببه[3].

الوجه الثاني: أنه لو كان المراد هو العدو لجيء بلفظ يختص به فقط، ولما كان بلفظ يدخل فيه المعنيان؛ وجب اعتبارهما لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[4].

الوجه الثالث: أن زوال كل ألم من مرض أو خوف فهو أمن، وهو قد جاء بلفظ الأمن، فهو عام كما جاء بلفظ ﴿أُحْصِرْتُمْ﴾ وهو عام يشمل العدو والمرض، وذلك ليكون الكلام كله على نسق واحد[5].

الوجه الرابع: أما مخاطبة الجماعة بالإحصار فيسوغ في حال الخوف والمرض؛ لأن من يحصر بالمرض ليس شخصاً واحداً، بل هم عدة أشخاص، وإن كانوا متفرقين، فساغ مخاطبتهم بحصر الجماعة.

---

(١) ينظر: جمهرة العرب ١/ ٥١٤، وتهذيب اللغة ٤/ ١٣٦، فتح القدير ٣/ ٥١، والبيان ٤/ ٣٩٦.

(٢) ينظر: الكفاية ٣/ ٥٢. ينظر: فتح القدير ٣/ ٥١، وأحكام القرآن لابن العربي ١/ ١٢٥، وتفسير القرطبي ٢/ ٣٨٦، المنثور للزركشي ٢/ ٣٨٦، والتقرير والتحبير ١/ ٣٥٣، والمدخل ١/ ٢٤٥.

(٣) ينظر: الكفاية ٣/ ٥٢، وشرح الزركشي ٣/ ١٧٠.

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٢٥، وإعلاء السنن ١٠/ ٤٦٠.

(٥) ينظر: فتح القدير ٣/ ٥١، وأحكام القرآن لابن العربي ١/ ١٢٥، وتفسير القرطبي ٢/ ٣٨٦، المنثور للزركشي ٢/ ٣٨٦، والتقرير والتحبير ١/ ٣٥٣، والمدخل لابن بدران ١/ ٢٤٥.

الوجه الخامس: أن قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمۡ﴾ ذكر لبعض أفراد العام، وهذا لا يقتضي التخصيص؛ لأنه ذكر حكماً عاماً ثم عطف عليه حكماً خاصاً ببعض أفراده، فإنه لا يقتضي تخصيص العام.

الدّليل الثّاني: ما روته عائشة رضي الله عنها: قالت: «دخل رسول الله ﷺ على ضباعة بنت الزبير[1] رضي الله عنها فقال لها: **لعلك أردت الحج؟** قالت: والله لا أجدني إلا وجعة، فقال لها: **حجي واشترطي، قولي اللهم محلي حيث حبستني...**»[2]، وفي رواية: «**فإن لك على ربك ما استثنيت**»[3].

وجه الاستدلال: من وجهين:

الأول: أن ضباعة لو كان لها أن تحل بالمرض من غير شرط لما أمرها النبي ﷺ بالاشتراط.

الثاني: أنه علق جواز الإحلال من المرض بالاشتراط، والحكم المعلق على شرط ينتفي عند عدمه، ولا يتعلق بغيره[4].

ونوقش: بأن هذا الحديث دل على أن من اشترط فمرض لم يثبت عليه حكم المحصر، وإنما يثبت عليه حكم المشترط، فيحل بلا هدي إحصار، أما

---

(١) ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب الهاشمية، بنت عم النبي ﷺ، من المهاجرات، لها صحبة وحديث، كانت تحت المقداد بن الأسود. ينظر: سير أعلام النبلاء ٢/ ٢٧، والتقريب ص٧٥٠.

(٢) أخرجه البخاري ٥/ ٩٢٧ (٤٨١٠) كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، ومسلم ٢/ ٨٩٧ (١٢٠٧) كتاب المناسك، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه.

(٣) أخرجه النسائي في المجتبى ٥/ ١٧٦ (٢٧٦٦) كتاب المناسك، باب كيف يقول إذا اشترط، والدارمي في سننه ٢/ ٥٤، والبيهقي في سننه ٥/ ٣٥٨ وفي لفظ: «فإن ذلك لك» أخرجه أحمد ١/ ٣٥٢، والبيهقي ٥/ ٢٢٢، والدارقطني في سننه ٢/ ٢١٩، وابن شيبة في مصنفه ٣/ ٣٤٠ قال الألباني في الإرواء ٤/ ١٨٦: حديث صحيح، وفي مسند الإمام أحمد ٦/ ٤١٩: «فإن حبست أو مرضت فقد طلعت من ذلك بشرطك على ربك» قال الألباني: صحيح. الإرواء ٤/ ١٨٨.

(٤) ينظر: الحاوي للماوردي ٤/ ٣٥٨، والبيان ٤/ ٤٠٠.

من لم يشترط ومرض فيثبت عليه حكم الإحصار بالأدلة الأخرى؛ فيحل بهدي إحصار[١].

الدّليل الثّالث: ما روى ابن عباس رضي الله عنهما: «لا حصر إلا حصر العدو»[٢]

وجه الاستدلال: أن ابن عباس حصر الحصر بحصر العدو فحسب، مما يدل على أن حصر المرض ليس بحصر.

ونوقش من وجهين:

الأول: أن الرواية عن ابن عباس مضطربة، فإن في حديث الحجاج بن عمرو رضي الله عنه ما يدل على أن ابن عباس وافق أبا هريرة رضي الله عنهما في أن من كسر أو عرج فقد حل وصدَّقا حديث الحجاج وسيأتي[٣]، ولو صح عن ابن عباس ما روي عنه، فإن العبرة بما روى لا بما رأى[٤].

الوجه الثاني: أن ما ذكر ابن عباس جاء على وفق ما ورد عن أهل اللغة أن الحصر بالعدو، والإحصار بالمرض، فهو قد قال: لا حصر، ولم يقل لا إحصار، فتبقى الآية شاملة للعدو والمرض[٥].

الدّليل الرّابع: ما ورد عن الصحابة، ومنه ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه

---

(١) ينظر: شرح الزركشي ٣/ ١٦٩ ـ ١٧١، والسيل الجرار للشوكاني ٢/ ٢٣٠، وسبل السلام ٢/ ٤٥٤.

(٢) أخرجه الشافعي في مسنده ص٣٦٧ عن سفيان بن عيينة عن طاوس عن ابن عباس وعن عمرو بن دينار عن ابن عباس وفي آخره قال: زاد أحدهما: ذهب الحصر الآن، وأخرجه في الأم ٢/ ١٦٣، وأخرجه البيهقي في سننه ٥/ ٢١٩ قال الحافظ في التلخيص الحبير ٢/ ٢٨٨: إسناده صحيح، وقال في خلاصة البدر المنير ٢/ ٤٧: إسناده صحيح.

(٣) ينظر هذا البحث ص١٨٦، بل قد ورد عن إبراهيم عن علقمة أنه قال في قوله ﷻ: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ قال: من حبس أو مرض، قال إبراهيم: فحدثت به سعيد بن جبير فقال: هكذا قال ابن عباس رضي الله عنهما، أخرجه الطحاوي في شرح المعاني ٢/ ٢٥١.

(٤) ينظر: المحلى ٧/ ٢٠٨، وحاشية ابن القيم على سنن أبي داود ٥/ ٢٢٣.

(٥) ينظر: التمهيد ١٥/ ١٩٤، وأحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٣٤، وحاشية ابن القيم على سنن أبي داود ٥/ ٢٢٣.

قال: «المحصر بمرض لا يحل حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة..»[١]، وقد ورد عنه رضي الله عنه: «أليس حسبكم سُنَّة رسول الله إن حبس أحدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء..»[٢].

وكذا ما ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تقول: «المحرم لا يحله إلا البيت»[٣].

وما رواه أيوب السختياني[٤] عن رجل من أهل البصرة ـ كان قديماً ـ أنه قال: «خرجت إلى مكة حتى إذا كنت ببعض الطريق كسرت فخذي، فأرسلت إلى مكة، وبها عبد الله بن عباس وابن عمر والناس، فلم يرخص لي أحد أن أحل، وأقمت على ذلك الماء سبعة أشهر حتى حللت بعمرة»[٥].

وجه الاستدلال: أن هذا ثابت عن هؤلاء الصحابة، ولم يعرف لهم مخالف، فكان إجماعاً لهم[٦].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن ما ذكر عن هؤلاء الصحابة، قد ورد عن غيرهم خلافه كالمروي عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود والحسين بن علي رضي الله عنهم وسيأتي[٧]، وقد دلت الأدلة على جواز إحلال المحصر بالمرض.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٣٦١، والشافعي في الأم ٢/ ٢١٣، والبيهقي ٥/ ٢١٩، وابن جرير في تفسيره ٢٥/ ٢٢٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٢/ ٦٤٢ (١٧١٥) كتاب الحج، باب الإحصار في الحج.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٣٦١، والشافعي في الأم ٢/ ١٦٤.

(٤) أيوب السختياني: الإمام الحافظ أبو بكر ابن أبي تميمة كيسان العنزي مولاهم البصري، عداده في صغار التابعين، كان ثبتاً ثقة، روي عنه نحو ٨٠٠ حديث، مات سنة ١٣١هـ وعمره ٦٣. ينظر: سير أعلام النبلاء ٦/ ١٥، تهذيب التهذيب ١/ ٣٤٨.

(٥) أخرجه مالك ١/ ٣٦١ وقد صرح باسم الرجل وأنه أبي العلاء يزيد بن عبد الله الشخير من ثقات البصريين، والشافعي ٢/ ١٦٤، والبيهقي ٥/ ٢١٩، وابن جرير في تفسيره ٢/ ٢٢٦.

(٦) ينظر: التمهيد ١٥/ ٢٠٠، والحاوي ٤/ ٣٥٨.

(٧) ينظر في هذا البحث ص١٨٨.

الدّليل الخامس: أن منع من أحصر بغير العدو كالمرض ونحوه، فإنه لا يستفيد بتحلله التخلص من شيء من الأذى الذي هو فيه، فوجب أن لا يجوز له التحلل كضال الطريق، بخلاف من منع بعدو، فإنه يتخلص بالتحلل من أذى العدو وينصرف إلى أهله وهذا لا يوجد في المرض(١).

ويُناقش هذا الدليل من أوجه:

الوجه الأول: أن المحصر إذا أحصره العدو من كل الجهات فله التحلل، وإن كان لا يستفيد بتحلله شيء.

الوجه الثاني: أن الإحصار بالمرض أشد من الإحصار بالعدو؛ لأنه لا يقدر على دفع المرض عن نفسه، ويقدر على دفع العدو عن نفسه، إما بقتال أو مال، فكان تحلله بما لا يمكنه دفعه أولى مما يمكنه دفعه(٢).

الوجه الثالث: لا نسلم أن المريض لا يستفيد من إحلاله شيء، إلا إذا كان المرض يسيراً عارضاً، أما إذا كان المرض شديداً يحتاج لعلاج ولعرض على الأطباء فلا شك أن المريض يستفيد من إحلاله للمبادرة في علاج مرضه، ولا شك أن لهذا أثره في سرعة الشفاء بإذن الله.

الوجه الرابع: لو سلمنا بأن المريض لا يستفيد من إحلاله بشيء فإن النصوص الدالة على جواز الإحلال تكفي في ذلك حتى لو لم يكن لذلك الإحلال فائدة والله أعلم.

القول الثّاني: أن الحصر يحصل بكل مانع أو حابس يحبس المحرم عن بيت الله، فيحل به كالمحصر بعدو سواء بسواء(٣)، وهذا قول عبد الله بن

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/٣٥٨، ومغني المحتاج ١/٥٣٣، والكافي ٢/ ٤٧٠، والممتع ٢/ ٢٩٢.

(٢) ينظر: الحاوي ٤/٣٥٧.

(٣) ذكر الملا علي القاري في منسكه ص٤٥٣ بأن الإحصار يتحقق بكل حابس يحبسه وهو على جملتها اثنا عشر هي: العدو الكافر والمسلم، والسبع والحبس والكسر والمرض وموت المحرم أو الزوج للمرأة، وهلاك النفقة والراحلة، والعجز عن المشي، والضلالة عن الطريق، ومنع الزوج زوجته في النفل والعدة.

مسعود وأبي هريرة، وقول لابن عباس[١]، وهو قول مجاهد وعطاء وقتادة وعروة[٢] وغيرهم[٣]، وهو مذهب الحنفية[٤]، ورواية عن الإمام أحمد[٥]، وقول الطبري[٦][٧]، وابن حزم[٨]، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية[٩]، وهو اختيار بعض العلماء المعاصرين[١٠].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الاستدلال من وجهين:

الأول: بما قاله أهل اللغة أن الإحصار للمرض والحصر للعدو، فيدخل حصر المرض في الآية دخولاً أولياً.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٢/٢١٣، ومختصر اختلاف العلماء ٢/٨٨٧، والمغني ٥/٢٠٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٢/٢١٣، والتمهيد ١٥/٢٠٧، وأحكام القرآن لابن العربي ١/١١٩.

(٣) ومنهم أيضاً: إبراهيم النخعي وسعيد بن جبير وعلقمة والحكم وحماد والثوري وأبو ثور في رواية وداود. ينظر: تفسير الطبري ٢/٢١٣، والمجموع ٨/٣٥٥، وتفسير القرطبي٢/٣٧٥، وقال في فتح الباري: أنه المفهوم من كلام البخاري؛ لأنه ذكر قول عطاء أن الإحصار من كل شيء يحبسه، واكتفى به.

(٤) ينظر: الهداية ١/١٨٠، وفتح القدير ٣/٥١، والبحر الرائق ٣/٩٥، وإرشاد الساري إلى منسك الملا قاري ص٤٥٣.

(٥) ينظر: الإرشاد لابن أبي موسى ص١٧٣، والمقنع شرح الخرقي ٢/٦١٤، والمغني ٥/٢٠٣، واستظهره الزركشي في شرحه ٣/١٧٠.

(٦) الطبري: هو محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري، صاحب التاريخ والتفسير، والمصنفات الكثيرة، الحبر البحر، كان مجتهداً لا يقلد أحداً، توفي سنة ٣١٠ ببغداد. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٤/٢٦٧، والعبر ١/٤٦٠، وشذرات الذهب لابن العماد ٢/٢٦٠.

(٧) ينظر: تفسير الطبري ٢/٢١٥.

(٨) ينظر: المحلى ٧/٢٠٣.

(٩) ينظر: المبدع ٣/٢٧٣، والإنصاف ٤/٧، والاختيارات للبعلي ص٢٠.

(١٠) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/٣٥١، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٣/٤٣٤، والشرح الممتع لابن عثيمين ٧/٤٥٠.

الثاني: أن الله أطلق لفظ الإحصار في الآية، ولم يقيده بعدو أو غيره، فيبقى على إطلاقه(١).

ونوقش من وجهين:

الأول: أن الآية نزلت في النبي ﷺ، وهو أحصر بعدو، فكيف يقال باتفاق أهل اللغة على أن الحصر للمرض.

الثاني: أن العموم مخصوص بحديث ضباعة السابق، مما يدل على أن المرض لا يحل به المحرم؛ إلا إذا اشترط(٢).

وأُجيب من أوجه:

الأول: بأن الآية وردت في حصر المرض، واستفيد حصر العدو بطريق التنبيه لورود الآية بسببه.

الثاني: أن العلة المبيحة للتحلل من الإحرام من الإحصار قدر مشترك، وهو المنع وهو موجود في العدو والمرض، فيدخل بعموم العلة.

الثالث: أن تخصيصه بحديث ضباعة غير صحيح، فحديث ضباعة دل على أن المشترط يحل بشرطه بلا هدي، أما المحصر فلم ينف الحكم عنه، والله أعلم(٣).

الدّليل الثّاني: ما رواه الحجاج بن عمرو الأنصاري(٤) رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل»**، قال عكرمة(٥): سألت ابن عباس وأبا هريرة عن ذلك فقالا:

---

(١) ينظر: الجامع الصغير ص١٥٦، والمبسوط ٤/١٠٨، وشرح الزركشي ٣/ ١٧٠.

(٢) ينظر: الكفاية ٣/ ٥٢، والممتع ٢/ ٤٩٣.

(٣) ينظر: البناية للعيني ٤/ ٣٩٧، وشرح الزركشي ٣/ ١٧٠.

(٤) الحجاج بن عمرو الأنصاري: المازني المدني، صحابي، له رواية عن ابن عمر وزيد بن ثابت، شهد صفين مع علي. ينظر: الاستيعاب لابن عبد البر ١/ ٣٢٧، الإصابة ٢/ ٣٢٨.

(٥) عكرمة: هو عكرمة بن عبد الله، أبو عبد الله مولى ابن عباس، بربري الأصل، العلامة الحافظ، كان من أعلم الناس بالتفسير والمغازي، وكان تابعياً ثقة. =

«صدق»[١]، وفي رواية: **«من كسر أو عرج أو مرض»**[٢] الحديث.

وجه الاستدلال: أن هذا ظاهر الدلالة في أن المريض ومن هو في حكمه يحل من حجه إذا حصر بذلك[٣].

ونوقش من عدة أوجه:

الأول: أنه متروك الظاهر لأن مجرد الكسر لا يصير به حلالاً.

الثاني: أنه محمول على اشتراط التحلل لمن كسر أو عرج أو مرض.

الثالث: أن ابن عباس قد صدَّق الراوي، وهو قد صح عنه أن الحصر حصر العدو فحسب.

الرابع: أن فيه إيجاباً لحجة أخرى، ولم يذكر فيه هدي الإحصار[٤].

وأُجيب عنها:

= ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٢٦٥، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٥/ ١٢، وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ١٣٠.

(١) أخرجه أبو داود في سننه ٢/ ١٧٣ (١٨٦٢) كتاب الحج، باب الإحصار، والترمذي ٣/ ٢٧٧ (٩٤٠) كتاب الحج، باب ما جاء في الذي يهل بالحج فيكسر أو يعرج، والنسائي ٥/ ١٩٨ (٢٨٦٠) كتاب الحج، باب فيمن أحصر بعدو، وابن ماجه في سننه ٢/ ١٠٢٨ (٣٠٧٧) كتاب المناسك، باب المحصر، وأحمد في مسنده ٣/ ٤٥٠، والطحاوي في شرح المعاني ٢/ ٢٤٩، والدارمي في سننه ٢/ ٨٥، وابن جرير في تفسيره ٢/ ٢٢٧، والحاكم في مستدركه ١/ ٦٤٢ والدارقطني في سننه ٢/ ٢٧٧، والبيهقي ٥/ ٢٢٠، والطبراني في الكبير ٣/ ٢٢٤، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني ٤/ ١٧٤، وأبو نعيم في الحلية ١/ ٣٥٨، قال الحاكم في مستدركه ١/ ٦٤٢: على شرط البخاري ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وقال الترمذي في سننه ٣/ ٢٧٧: حسن صحيح، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/ ٥٢١.

(٢) هذه الرواية أخرجها أبو داود ٢/ ١٧٣ (١٨٦٣) كتاب الحج، باب الإحصار، وابن ماجه ٢/ ١٠٢٨ (٣٠٧٨) كتاب المناسك، باب المحصر.

(٣) ينظر: شرح معاني الآثار ٢٠/ ٢٤٩، وأحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٣٥، والمحلى ٧/ ٢٠٨.

(٤) ينظر: الذخيرة ٣/ ١٩١، والحاوي ٤/ ٣٥٩، والمغني ٥/ ٢٤٠، وكشاف القناع ٢/ ٥٢٨، والمحلى ٧/ ٢٠٨.

الأول: أما القول بأنه متروك الظاهر؛ لأنه مجرد الكسر لا يصير به حلالاً، فيقال: بأن هذا مجاز ظاهر، إذ من أبيح له التحلل؛ فقد حل، فمعنى فقد حل؛ أي: له أن يحل، لا على أنه قد حل بذلك من إحرامه، كما يقال: «حلت فلانة للرجال» إذا خرجت من العدة التي عليها لزوجها السابق؛ أي: حل لهم أن يتزوجوها، فيحل لهم وطؤها وهذا كلام جائز.

الثاني: أما حمله على الاشتراط فهذا بعيد جداً؛ لأن فيه إضماراً وهو خلاف الأصل، ولأن للمشترط بشرطه ما ليس للمحصر بالمرض إذا المشترط لا هدي عليه بخلاف المحصر بالمرض إذا لم يشترط.

الثالث: أما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما خلافه، فالعبرة بما روى لا بما رأى، ولو صح عن ابن عباس ما رواه فقد ورد عن الحجاج وأبي هريرة ولم يخالفاه.

الرابع: أما إيجابه لحجة أخرى وعدم ذكره للهدي، قيل: الشرع لم يوجب إلا حجة واحدة، فيحمل على الواجبة، وأما الهدي فقد جاء القرآن بإيجابه، وإن لم يذكر في الحديث[١].

الدّليل الثّالث: ما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه وفي قصة الرجل الذي لدغ وهو محرم، هو صريع في الطريق إذا طلع عليهم ركب فيهم ابن مسعود رضي الله عنه، فسألوه فقال: «ابعثوا بالهدي، واجعلوا بينكم وبينه يوماً أمارة، فإذا كان ذلك فليحل»[٢]. وكذا ما ورد أن الحسين بن علي رضي الله عنهما لما خرج معتمراً مع عثمان بن عفان رضي الله عنه فمرض بالسقيا، فمر عليه عبد الله بن جعفر[٣]، فأقام

---

(١) ينظر في: المغني ٢/ ٢٥٠، وشرح الزركشي ٣/ ١٧١، والمحلى ٧/ ٢٠٨.

(٢) أخرجه الطحاوي في شرح المعاني ٢/ ٢٥١، وابن جرير في التفسير ٢/ ٢٢، والبيهقي ٥/ ٢٢١، وقال الحافظ في الفتح ٤/ ١٣: أخرجه ابن جرير بإسناد صحيح.

(٣) عبد الله بن جعفر: ابن أبي طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم، أبو جعفر القرشي الحبشي المولد المدني الدار، الجواد ابن ذي الجناحين، له صحبة ورواية، من صغار الصحابة، كفله النبي ﷺ بعد موت أبيه، وكان كبير الشأن جواداً كريماً مات سنة ٨٠هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٣/ ٤٥٦، والتقريب ص٢٩٨.

عليه حتى إذا خاف الفوات خرج، وبعث إلى علي بن أبي طالب وأسماء بنت عميس[(١)] رضي الله عنهما، وهما بالمدينة فقدما عليه، ثم إن الحسين أشار إلى رأسه، فأمر علي بحلق رأسه، فحلق ثم غسل عنه بالسقيا فنحر عنه بعيراً[(٢)].

وجه الدلالة: هذا ابن مسعود والحسين بن علي وعلي وأسماء بنت عميس كلهم أجاز الإحلال بالمرض من غير طواف ولا سعي[(٣)].

ويُناقش: بأن هذا معارض بما رواه ابن عباس وابن عمر وغيرهما من عدم الإحلال بالمرض.

ويُجاب عليه: بأن ما ورد عن ابن مسعود والحسين وغيرهما هو الذي دل عليه نص الكتاب والسنة، فكان هو الأولى بالاعتبار.

الدّليل الرّابع: قياس المنع بالمرض على المنع بالعدو، إذ هما يتفقان في أحكام، كمن منع من استعمال الماء لعدو أو مرض فإنه يتيمم، وكذا من منع القيام لعدو صلى جالساً، وكذا من منع لمرض صلى جالساً[(٤)].

الدّليل الخامس: أن المعنى الموجود في منع العدو موجود في المنع بالمرض وزيادة، والمعنى هو منع زيادة مدة الإحرام، وبالمرض يتعذر الأداء ويلحقه ضرر، فالمعنى موجود في المرض؛ بل قد يزيد، فيكون أولى بالتحلل لوجود المرض[(٥)].

---

(١) أسماء بنت عميس: ابن معبد الخثعمية أم عبد الله، صحابية من المهاجرات الأول، قيل: أسلمت قبل دخول رسول الله ﷺ دار الأرقم، تزوجها جعفر بن أبي طالب وهاجر بها إلى الحبشة، ثم أبو بكر، ثم علي وولدت لهم، وهي أخت ميمونة بنت الحارث أم المؤمنين لأمها ماتت بعد علي. ينظر: أسد الغابة ٧/١٦، سير أعلام النبلاء ٢/٢٨٢.

(٢) أخرجه مالك في موطأه ١/٣٨٨، والبيهقي ٥/٢١٨.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/١٠٨، والبناية ٤/٣٩٧.

(٤) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/١٨٩، وشرح المعاني ٢/٢٥٢، وأحكام القرآن للجصاص ١/٣٣٦.

(٥) ينظر: المبسوط ٤/١٠٨، والهداية ١/١٨٠، وفتح القدير ٣/٥٢.

ونوقش: بالفرق بين حصر العدو وحصر المرض، وذلك لأن الحصر بالمرض لا يستفيد بتحلله مفارقة ما حصر، فهو كمن أخطأ الطريق وخاف الفوات بخلاف المحصور بالعدو، فهو يستفيد[(١)].

وأُجيب: بأنه لو أحاط به العدو من كل الجهات يجوز له التحلل، مع أنه لا يستفيد بتحلله شيء[(٢)]، وأيضاً فلا يسلم بأن المريض لا يستفيد من تحلله؛ بل يستفيد المبادرة في علاج مرضه.

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بأن الحصر يحصل بكل مانع أو حابس يحبس المحرم عن الحرم، وأنه كالمحصر بالعدو سواء بسواء، وذلك لعدة أمور:

١ ـ قوة أدلة هذا القول، وظهور دلالتها.

٢ ـ ورود المناقشة على أدلة القول الثاني، مما أضعف الاستدلال بها.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ومن هنا فإن الله لا يكلف المحرم البقاء على حال الإحرام، ومنع الثياب والطيب والنساء، وقد منعه الله تعالى من الحج والعمرة، فلو لم يكن إلا هذه الآيات لكفت في وجوب إحلال من عاقه عائق عن إتمام الحج والعمرة، فكيف والسنة قد جاءت بذلك؟[(٣)].

فمما سبق ذكره يتبين أن من منع من إتمام نسكه لعدم حمله تصريحاً إن اشترط حل ولا شيء عليه، وإذا لم يشترط حكمه حكم المحصر؛ لأن الحصر يحصل بكل مانع، ولكن متى يحل؟ هل يحل بمجرد حصره أو لا بد من وقت محدد يحل فيه؟ سنعرف الجواب على ذلك في المسألة التالية.

---

(١) ينظر: الذخيرة ٣/ ١٩١.

(٢) ينظر: الحاوي ٤/ ٣٥٧.

(٣) ينظر: المحلى ٧/ ١١٥.

المسألة الرابعة

وقت إحلال المحصر[١]

توطئة للمسألة:

١ - إذا عقد إحرامه فحصر؛ فلا يخلو: إما أن يعلم قبل إحرامه أنه يمنع أو لا يعلم؛ فإن تحقق أنه لا يصل إلى البيت وأحرم مع ذلك ولم يشترط؛ فإحرامه ملزم له ومن ثم لا يحل إلا بالبيت أبداً، وإن لم يعلم أو شك بالمنع حل إذا منع.

٢ - المحصر بأي مانع يتربص إذا علم أن الحصر ينكشف بلا ضرر عليه، ويتحلل إذا علم أن الحصر لا ينكشف، أما إذا لم يتيقن فله التحلل بكل حال.

٣ - إذا كان هناك طريق أخرى غير مخوفة لا يحصل فيها منع ولا ضرر فيها، ولو كانت أبعد فليس محصوراً إن بقي من المدة ما يدرك به الحج، وكان البقاء على الإحرام في العمرة لا مشقة فيه[٢].

أما إذا وقع الحصر فهل يحق له أن ينحر هديه ويحل، أم أن هناك وقتاً محدداً لذلك، اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأوّل: أن المحصر يحل مطلقاً حين يحصر بعد أن يوزع هديه.

وهو قول أبي حنيفة[٣] ومذهب المالكية[٤] والشافعية[٥] والحنابلة[٦].

---

(١) هذه المسألة تابعة للمسألة التي قبلها من حيث مناسبتها للبحث ومن حيث حال المحصر، إذ تشمل من أحصر بعدو، أو بمرض، أو أي مانع آخر بناءً على المسألة السابقة.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٧٧، الذخيرة ٣/ ١٨٧، مواهب الجليل ٤/ ٢٩٥، وإرشاد السالك لابن فرحون ٢/ ٦٧٢، والأم ٢/ ٢١٨، والحاوي ٤/ ٣٤٦، والبيان ٤/ ٣٨٨، والمغني ٥/ ١٩٦، والممتع ٢/ ٤٩٠.

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٨٧، والمبسوط ٤/ ١٠٩، والبحر الرائق ٣/ ٩٧.

(٤) ينظر: المدونة ١/ ٢٩٧، أحكام القرآن لابن العربي ١/ ١٢٣، مواهب الجليل ٤/ ٢٩٣.

(٥) ينظر: الأم ٢/ ٢١٨، والروضة ٣/ ١٧٢.

(٦) ينظر: الروايتين والوجهين لأبي يعلى ١/ ٢٩٦، الكافي ٢/ ٤٦٦، والإقناع ٢٤/ ٣٨.

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الاستدلال: أن نحر الهدي في حل الإحصار جاء غير مؤقت بيوم النحر، وفي إتيان التوقيت تخصيص للفظ بدون دليل[(١)].

ونوقش: بأنه قد ورد في الآية الأمر بعدم الحلق حتى يبلغ الهدي محله، والهدي لا يبلغ محله حتى يكون يوم النحر[(٢)].

ويُجاب: بأن وقت نحر هدي المحصر قد بينه فعل النبي ﷺ في عمرة الحديبية[(٣)]؛ إذ حل مباشرة مع أن العمرة لا يخشى فواتها، فمن باب أولى الحج.

الدّليل الثّاني: ما رواه الحجاج بن عمرو الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل**». قال عكرمة: سألت ابن عباس وأبا هريرة عن ذلك فقالا: صدق[(٤)]

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ قد بيَّن أن المحصر يحل عند وجود الحصر، ولم يؤجله لوقت آخر، والنص في الحج، فهو محل الخلاف[(٥)].

ونوقش: بأن هذا مصروف عن ظاهره؛ لأنه لا يحل بمجرد الكسر والمرض، فلا دلالة فيه على الوقت[(٦)].

وأُجيب: بأن هذا مجاز ظاهر لأن معناه فقد حل له أن يحل، لا أنه حل بذلك، كما يقال: قد حلت فلانة للرجال إذا خرجت من العدة، أي: حل لهم أن يتزوجوها[(٧)].

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ١١٠، وأحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٤٢، والكافي ٢/ ٤٦٧.
(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٨٩.
(٣) ينظر في حديث المسور ص١٩٣.
(٤) سبق تخريجه ص١٨٧.
(٥) ينظر: شرح المعاني ٢/ ٢٤٩، وأحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٤٢.
(٦) ينظر: الحاوي ٤/ ٣٥٩، والمغني ٥/ ٢٠٤.
(٧) ينظر: شرح المعاني ٢/ ٢٥٠، وشرح الزركشي ٣/ ١٧١.

الدّليل الثّالث: ما رواه المسور بن مخرمة[١] رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نحر يوم الحديبية قبل أن يحلق وأمر أصحابه بذلك»[٢].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ كان مُهِلّاً بعمرة، ولا يخشى فواتها، ومع ذلك تحلل حين أحصر مباشرة، فكذا يجوز هذا لمن أحصر بالحج[٣].

الدّليل الرّابع: أن دم الإحصار دم جناية؛ لأنه خرج عن الإحرام قبل أداء الأفعال، فيكون ما وجب عليه كفارة، والكفارة تختص بالمكان دون الزمان، ومما يدل على أنه كفارة أنه لا يباح الأكل منه، بخلاف دم المتعة ونحوه[٤].

الدّليل الخامس: أن تحلل المحصر لدفع الضرر ببقائه محرماً رخصة وتيسير، فلا يختص بيوم النحر؛ لأنه بذلك يفقد معناه من دفع الضرر عن المحرم[٥].

الدّليل السّادس: أن الحل لو وقت بتعين الفوات، لم يجز الحل من العمرة لأنها لا تفوت، فلما جاء الخبر بالعمرة وهي أحد النسكين، فالحج أولى لأنه يفوت[٦].

---

(١) المسور بن مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد المناف بن زهرة بن قصي بن كلاب، الإمام الجليل أبو عبد الرحمن وأبو عثمان، له صحبه ورواية، وعداده في صغار الصحابة، ولد بمكة بعد الهجرة بسنتين، وكان فقيهاً من أهل الفضل، أصابه حجر من منجنيق الحجاج يوم حصر ابن الزبير في مكة وهو يصلي بالحجر سنة ٦٤. ينظر: الاستيعاب لابن عبد البر ٣/ ١٣٣٩، وسير أعلام النبلاء ٣/ ٣٩٠.

(٢) أخرجه الطحاوي في شرح المعاني ٢/ ٢٤٩، والبيهقي في الكبرى ٥/ ٢١٥، والطبري في تفسيره بمعناه ٢/ ٢٢١، ومصنف ابن أبي شيبة ٧/ ٣٨٣، الآحاد والمثاني ١/ ٣٩٥. ويشهد له ما رواه البخاري في صحيحة ٢/ ٦٤٣ (١٧١٦) كتاب المحصر وجزاء الصيد، باب النحر قبل الحلق في الحصر وروى حديث المسور أن رسول الله ﷺ نحر قبل أن يحلق وأمر أصحابه بذلك. ولم يذكر يوم الحديبية.

(٣) ينظر: شرح المعاني ٢/ ٢٤٩، والمعونة ١/ ٥٩٠، والكافي ٢/ ٤٦٢.

(٤) ينظر: المبسوط ٤/ ١١٠، والبناية ٤/ ٤٠٤، والروايتين والوجهين ١/ ٢٩٦، وشرح العمدة ٢/ ٣٧٤.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٨١، وأحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٤٣.

(٦) ينظر: الكافي ٢/ ٤٦٧.

القول الثّاني: أن المحصر في العمرة يحل حين يحصر بعد ذبح هديه، بخلاف المحصر في الحج، فلا يحل إلا يوم النحر. وهذا قول أبي يوسف ومحمد بن الحسن[١] من الحنفية[٢]، والحسن بن حي والثوري[٣]، وهو قول أشهب[٤] من المالكية[٥]، وهو رواية عن الإمام أحمد[٦]، اختارها أبو بكر عبد العزيز[٧].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الاستدلال: أن الهدي له محل زمان ومحل مكان، فإذا سقط محل المكان للعجز بقي محل الزمان واجباً لإمكانه[٨].

---

(١) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، أبو عبد الله، فقيه العراق، من نجباء تلاميذ أبي حنيفة، وهو الذي نشر مذهب أبي حنيفة بتآليفه، ولي القضاء للرشيد، وكان فصيحاً بليغاً، من كتبه: المبسوط، والزيادات، والجامع الكبير وغيرها، توفي سنة ١٨٩هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٣/ ١٣٤، والشذرات ١/ ٣٢١.

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٨٨، والمبسوط ٤/ ١٩٠.

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٨٨، وبداية المجتهد ١/ ٣٥٧.

(٤) أشهب بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم الإمام العلامة، مفتي مصر، أبو عمر القيسي، يقال: اسمه مسكين وأشهب لقب له، كان صاحب مالك، قال الشافعي: ما أخرجت مصر أفقه من أشهب لولا طيش فيه، توفي سنة ٢٠٤هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ٥٠٠، والديباج المذهب ١/ ٩٨.

(٥) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٣٤٢، وتفسير القرطبي ٢/ ٣٧٧.

(٦) ينظر: الروايتين والوجهين ١/ ٢٩٦، والكافي ٢/ ٤٦٦، وشرح العمدة ٢/ ٣٧٢.

(٧) أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد، المعروف بغلام الخلال، أبو بكر الحنبلي، كان أحد أهل الفهم، موثوقاً في العلم، متسع الرواية، مذكوراً بالعبادة، له مصنفات كثيرة أعظمها كتاب المقنع، والشافي، توفي سنة ٣٦٣هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٦/ ١٤٣ والمقصد الأرشد لابن مفلح ٢/ ١٢٦، والمنهج الأحمد للعليمي ٢/ ٢٧٤.

(٨) ينظر: المغني ٥/ ١٩٨، والشرح الكبير ٩/ ٣١٨.

ونوقش من أوجه:

الأول: أن الهدي جاء في الآية مطلقاً غير مؤقت، وإثبات وقت محدد يحتاج إلى دليل.

الثاني: أنه قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ عائد إلى الحج والعمرة، المبدوء بذكرهما في قوله: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ والهدي المذكور للحج هو المذكور للعمرة، واتفق أهل العلم على أنه لم يرد به التوقيت للعمرة، فكذلك الحج.

الثالث: فعل النبي ﷺ وإعلانه في العمرة، وهي لا يخشى فواتها إذ كان بإمكانه الانتظار، فمن باب أولى الحج الذي يضيق وقته[١].

الدّليل الثّاني: أن نحر الهدي للمحصر يقع به التحلل، فاختص ذبحه بيوم النحر، كدم القران والمتعة، وقيل: إن الدم المسوق لا يجوز نحره إلا يوم النحر فاذا لم يمكن إيصاله إلى الحرم وجب أن يبقى إلى يوم النحر[٢].

ونوقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ إذ دم المتعة دم نسك، يباح التناول منه كالأضحية، بخلاف هذا فلا يتناول منه كدماء الكفارات، وفرق آخر: أن دم التمتع يجب لارتكاب مباح، بخلاف هذا فلا يجب إلا بارتكاب محظور[٣].

الدّليل الثّالث: أن المطلوب منه أن يأتي من حكم الإحرام بما يمكنه، فإذا بقي إلى يوم النحر محرماً؛ فهو قد جاء بما يمكنه، فهو وإن صد عن الوقوف ونحوه فهو لم يصد عن الإحرام، فيأتي بما أمكنه وهو بقاؤه محرماً إلى يوم النحر[٤].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٤٢، وطرح التثريب ٥/ ١٥٩.
(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ١٠٩، وبدائع الصنائع ٢/ ١٨٠، والروايتين والوجهين ١/ ٢٩٦.
(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ١١٠، والروايتين والوجهين ١/ ٢٩٦.
(٤) ينظر: تفسير القرطبي ٢/ ٣٧٦، وشرح العمدة ٢/ ٣٧٣.

ونوقش من وجهين:

الأول: بأنه لو لم يجز التحلل إلى يوم النحر لكان بمنزلة من فاته الحج، وليس بمنزلة المحصر، وفرق بينهما في الحكم إذ من فاته الحج لا يتحلل إلا بعمرة بخلاف المحصر[(١)].

الثاني: بأن هذا استدلال مقابل النص إذ دل النص على أن المحصر يحل بمجرد إحصاره.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي، والله أعلم:

أن القول الراجح هو أن المحصر مطلقاً يحل حين يحصر، بعد أن يذبح هديه، وذلك لعدة أمور:

١ ـ قوة أدلة من قال بهذا القول، وظهور دلالتها.

٢ ـ ضعف استدلال من قال بغير ذلك، وورود المناقشة عليها.

٣ ـ أن التحلل شرع للتخفيف والتيسير، وإذا قيل بتأجيل التحلل إلى يوم النحر؛ فهذا فيه مشقة على المحرم، خاصة إذا كان قد أحصر في أول أيام أشهر الحج، والله سبحانه يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

فمما سبق ذكره يتبين أن من منع من نسكه لعدم حمله تصريحاً، ولم يشترط، حكمه حكم المحصر، يحل من إحرامه بعد أن ينحر هديه في موضع حصره، ويحلق رأسه، ولا يجب عليه قضاء نسكه إلا إذا كان نسكاً واجباً، فلا بد من قضائه[(٢)]، فإن لم يكن معه هدي اشترى هدياً، فإذا لم يجد ما يذبحه لم يجب عليه شيء، ولا يلزم بصيام عشرة أيام قياساً على المتمتع إذ هو قياس مع الفارق، كما سبق ذكره، ولأن النبي ﷺ لم يأمر من فقد الهدي

(١) ينظر: شرح العمدة ٢/ ٣٤٧.

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٣٥١.

من أصحابه أن يصوم مع أن أكثرهم فقراء[١]، بل قد صح عنه ﷺ أنه نحر في الحديبية سبعين بدنة، كما في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وفيه: «... وحضر جابر الحديبية قال: نحرنا يومئذ سبعين بدنة، أشركنا كل سبعة في بدنة»[٢]، ومن المعلوم أنه قد ثبت أن عددهم يوم ذاك أكثر من ألف وأربعمئة رجل، فعن قَتَادَةَ قلت لِسَعِيدِ بن الْمُسَيَّبِ: بَلَغَنِي أَنَّ جَابِرَ بن عبد اللهِ كان يقول كَانُوا أَرْبَعَ عَشْرَةَ مِائَةً، فقال لي سَعِيدٌ: حدثني جَابِرٌ كَانُوا خَمْسَ عَشْرَةَ مِائَةً»[٣]، فدل على أن أكثر من نصف الجيش لم يذبح هدياً، ولم يؤثر أن النبي ﷺ أمرهم بالصوم والله أعلم.

المطلب الثاني

نوازل محظورات الإحرام

وتحته سبع مسائل:

المسألة الأولى: ما يعتبر محظوراً على المحرم من الطيب وما لا يعتبر.

المسألة الثانية: الصابون المطيب وما في حكمه من المنظفات.

المسألة الثالثة: تناول الطعام أو الشراب الذي وضع فيه الزعفران أو غيره من الطيب.

المسألة الرابعة: مس طيب الكعبة.

المسألة الخامسة: لباس العاملين في الحج كالجنود والأطباء.

المسألة السادسة: لبس الكمامات.

المسألة السابعة: شد الإحرام بالأزرة أو المشابك أو الخياط من أعلاه إلى أسفله.

---

(١) ينظر: الشرح الممتع ٧/ ٤٤٧.

(٢) أخرجه مسلم ٢/ ٩٥٥ (١٣١٨) كتاب الحج، باب الاشتراك في الهدي.

(٣) أخرجه البخاري ٤/ ١٥٢٦ (٣٩٢٢) كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، ومسلم ٣/ ١٤٨٣ (١٨٥٦) كتاب المغازي، باب استحباب مبايعة الإمام الجيش عند إرادة القتال.

المسألة الأولى

ما يعتبر محظوراً على المحرم من الطيب وما لا يعتبر[(١)]

ضوابط فيما يعتبر محظوراً على المحرم من الطيب وما لا يعتبر:

أولاً: اتفق عامة أهل العلم على جواز شم المحرم لنبات الصحراء، مما له رائحة زكية كالإذخر، والخزامى، والقيصوم، والشيح، ونحو ذلك، واستعماله.

ثانياً: كما اتفق عامة أهل العلم على جواز شم المُحْرِم واستعماله، لما ينبته الإنسان مما لا يقصد للطيب، ولا يتخذ منه طيب، وذلك كالفواكه طيبة الرائحة، أو كان يطلب للأكل أو للتداوي، كالقرنفل والفلفل والدارصيني والهيل.

ثالثاً: كما اتفق عامتهم على أن ما كان معظم الغرض منه الطيب، ويتخذ منه الطيب، فهذا فيه الفدية باستعماله بلا خلاف كالمسك والكافور والعنبر والزعفران والعود والصندل، وذكروا أن هذا الأصل في الطيب[(٢)].

رابعاً: أما ما ينبته الآدميون للطيب ولا يتخذ منه الطيب كالرياحين والنرجس والريحان الفارسي وسائر الرياحين، فقد حصل خلاف في استعمال المحرم لها وشمِّها، هل هو موجب للفدية أو لا؟ على قولين هما:

القول الأوّل: أنه لا فدية على المحرم إذا شم الرياحين. وهذا قول

---

(١) هذه المسألة سيذكر فيها ضوابط لما يعتبر محظوراً على المحرم من الطيب وما لا يعتبر، وهي كالأساس لما بعدها، فناسب ذكرها في هذا البحث؛ ليعود بحث المسائل القادمة إليها.

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي ٤/ ١٢٣، وبدائع الصنائع ٢/ ١٩١، والمدونة ١/ ٣٤٣، ومواهب الجليل ٤/ ٢٢٣، والأم ٢/ ١٥١، والمجموع ٧/ ٢٧٧، والمغني ٥/ ١٤٠، وشرح العمدة ٢/ ٩١.

عثمان وابن عباس رضي الله عنهم والحسن وعطاء والأسود بن يزيد[١][٢]، وهو مذهب الحنفية[٣]، والمالكية[٤]، وقول الشافعي في القديم[٥]، والصحيح من مذهب الحنابلة[٦]، ومذهب إسحاق بن راهويه[٧].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: ما روي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه «سئل عن المحرم يدخل البستان، قال: نعم، ويشم الريحان»[٨].

وما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «يشم المحرم الريحان، وينظر في المرآة، ويتداوى بما يأكل الزيت والسمن»[٩].

---

(١) الأسود بن يزيد بن قيس النخعي، أبو عمرو، تابعي فقيه من الحفاظ، كان مخضرماً، وكان عالم الكوفة يضرب بعبادته المثل في عصره، توفي سنة ٧٥هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٠، وتهذيب التهذيب ١/ ٢٩٩.

(٢) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٣٢١، والمغني ٥/ ١٤١، وعمدة القارئ للعيني ٩/ ١٥٧.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢٣، وبدائع الصنائع ٢/ ١٩١، وإرشاد الساري ص١٣٤ وص٣٤٥.

(٤) المدونة ١/ ٣٤٣، والذخيرة ٣/ ٣١١، ومواهب الجليل ٤/ ٢٢٣، وعدوه من الطيب المذكر الذي لا فدية فيه.

(٥) ينظر: الحاوي ٤/ ١٠٨، والمجموع ٧/ ٢٧٧.

(٦) ينظر: مسائل أحمد برواية الكوسج ص٢٦٣، والمغني ٥/ ١٤١، شرح العمدة ٢/ ٩١، والإنصاف ٣/ ٤٧٠ بل قال القاضي أبو يعلى: ويحتمل أن يكون المذهب رواية واحدة، لا كفارة عليه، ويكون قول ابن طالب والأثرم لا يشم المحرم الريحان ليس هو من آلة المحرم، على طريق الكراهة. وقد نص أحمد على أنه مكروه في رواية حرب؛ قال: قلت لأحمد: المحرم يشم الريحان، قال: يتوقاه أحب إلي، قلت: فالطيب؟ قال: أما الطيب فلا يقربه، والريحان ليس مثل الطيب. ينظر: مسائل الكوسج ص٤٣٠، والتعليق الكبير ١/ ٤٨٨، والروايتين والوجهين ١/ ٢٧٨، وشرح العمدة ٢/ ٩٢.

(٧) ينظر: مسائل أحمد وإسحاق للكوسج ص٢٦٣، والمغني ٥/ ١٤١.

(٨) أخرجه الطبراني في الصغير مجمع الزوائد ٣/ ٢٣٢، وابن عساكر في تاريخ دمشق ١٥/ ٢٤٩، وذكره بسنده ابن عبد الهادي في تنقيح أحاديث التعليق ٢/ ٤٣٦.

(٩) أخرجه البخاري تعليقاً ٢/ ٥٥٨ كتاب الحج، باب الطيب عند الإحرام، وأخرجه =

ونوقش: أما أثر عثمان بن عفان فهو ضعيف[١]، وأما أثر ابن عباس فهو معارض، بقول غيره من الصحابة، كجابر وابن عمر ﷺ، وسيأتي في أدلة القول الثاني.

الدّليل الثّاني: أن الرياحين نبات يزرع، ولا يسمى طيباً، ولا يتخذ منه طيب فوجب أن لا يوجب شمه الفدية كالشيح والقيصوم والفاكهة[٢].

ونوقش: أن كونه نباتاً لا يخرجه عن أن يكون طيباً، بدليل الورس والزعفران.

وأُجيب: بأن الرياحين لا يتطيب منها بنفسها، وإنما يتطيب بما يؤخذ منه بخلاف الزعفران، فإنه يتطيب منه بنفسه، ولا يلزم من كون فرعه طيباً أن يكون طيباً.

واعتُرض عليه: بأن شمه فيه من الاستمتاع والترفه ما يزيد على شم الزعفران والورس[٣].

القول الثّاني: أن الفدية تجب على المحرم بشم الرياحين، وهذا قول جابر وابن عمر والثوري وقولٌ لعطاء[٤]، والصحيح من مذهب الشافعية[٥]،

= الدارقطني في سننه ٥/ ٦٢، وأخرجه البيهقي في سننه ٥/ ٥٧، ٦٢، ٦٣، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٣٢١، وسعيد بن منصور في سننه تعليق التعليق ٣/ ٣٨، وفتح الباري ٣/ ٣٩٦.

(١) قال في المجموع ٧/ ٢٧٦: «الأثر المذكور عن عثمان غريب. قال في التلخيص الحبير ٢/ ٢٨٢: يعني أنه لم يقف على إسناده، وأما ابن عبد الهادي فقال في تنقيح أحاديث التعليق ٢/ ٤٣٦ بعد أن ساقه بسنده إليه: فهذا حديث موضوع، وإسناده مصنوع عند من له أدنى بصيرة في هذا الشأن، وصنعه بعض المجاهيل بلا ريب، والله المستعان. اهـ وضعفه الشافعي قبل هذا كما في الحاوي ٤/ ١٠٩.

(٢) ينظر: الإشراف ١/ ٤٧٣، والروايتين والوجهين ١/ ٢٧٨.

(٣) ينظر: شرح العمدة ٢/ ٩٢.

(٤) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٣٢٢، والقرى ص٢٠١.

(٥) ينظر: الأم للشافعي ٢/ ١٥٢، والمجموع ٧/ ٢٧٨، وأسنى المطالب ١/ ٥٠٨، وتحفة المحتاج ٤/ ١٦٨.

وهو رواية عن الإمام أحمد[١]، وقول أبي ثور[٢].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: ما ورد عن جابر بن عبد الله ﷺ: «أنه سئل عن الريحان: أيشمه المحرم والطيب والدهن؟ فقال: لا»، وقد ورد عن ابن عمر أنه كان يكره شم الريحان للمحرم[٣].

وجه الاستدلال: تدل هذه الآثار صراحة على منع المحرم من شم الريحان[٤].

ويُناقش: بأنه معارض بما ورد عن ابن عباس، وليس أحدهما بأولى من الآخر.

ويُجاب: بأن أثَرَي جابر وابن عمر موافقان للأصل؛ وهو أن الطيب إنما منع منه المحرم تركاً للترفه به، وهذا الترفه الممنوع يحصل بشم الريحان.

الدّليل الثّاني: أن الرياحين نبت للطيب، فوجب أن تكون طيباً كالورد والبنفسج[٥].

ونوقش: بأنه وإن كان طيِب الرائحة، فإنه لا يتخذ طيباً؛ فلذا لا يوجب شمه الفدية[٦].

وأُجيب: أن القصد من الطيب رائحته دون عينه، فإذا استعملت عينه

---

(١) نقلها أبو طالب. ينظر: الروايتين والوجهين ١/ ٢٧٨، والإرشاد ص١٦٦، والمحرر ١/ ٢٣٩، وكشاف القناع ٢/ ٤٣٠.

(٢) ينظر: المجموع ٧/ ٢٧٨.

(٣) أخرجه الشافعي في مسنده ١/ ١٢١، وفي الأم ٢/ ١٥٢ عن جابر، وأخرجه البيهقي في سننه ٥/ ٥٧، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٣٢٢، وأخرجه عن جابر ابن الجعد في مسنده ١/ ٣٨٣، وأخرجه عن جابر سعيد بن منصور في سننه القرى لقاصد أم القرى ص٢٠١.

(٤) ينظر: الأم ٢/ ١٥٢، وشرح العمدة ٢/ ٩٢.

(٥) ينظر: الروايتين والوجهين ١/ ٢٧٨، ومفيد الأنام ص١٣٩.

(٦) ينظر: الإشراف ١/ ٤٧٣.

وجبت الفدية بوجود الرائحة لا بعينه؛ ألا ترى أنه إذا استعمل ماء الورد وقد ذهبت رائحته لم تلزمه الفدية.

الدّليل الثّالث: أن الأصل في منع المحرم من محظورات الإحرام هو ترك الترفه ومن ضمنها الطيب(١)، والترفه حاصل بشم الريحان؛ بل الترفه الحاصل بشمه أكثر بكثير من الترفه بشم الزعفران والورس ونحوها، مما حصل الاتفاق على منع المحرم منه(٢).

ويُناقش: بأن ما حصل الاتفاق على منعه في الزعفران والورس إنما هو استعماله في البدن والتلطخ به، أما شمه فحسب، فهو موضع خلاف كما سيأتي.

وأُجيب: بأن الاستمتاع بالطيب يكون تارة بالشم، وتارة بالاستعمال في البشرة ثم شمه، فكان بالفدية أولى لأنه يستعمله ليشمه(٣).

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين قوة أدلة الفريقين، ولكن الراجح ـ والله أعلم ـ أن شم الرياحين يوجب الفدية، ولكن يقيد بقصد الاستمتاع.

وسبب التّرجيح:

١ ـ قوة أدلة هذا القول وظهور دلالتها، مع كون الاحتياط يدعم هذه الأدلة ويقويها.

٢ ـ ورود المناقشة على أدلة القول الآخر.

٣ ـ أن تقييد القول بوجوب الفدية بشم الرياحين بأن يكون هذا الشم مقصوداً، وكونه للاستمتاع برائحة ذلك المشموم لا بقصد التعرف والاختبار مثلاً أولى؛ وذلك لأن مقصد الترفه لا يحصل إلا بهذا وهو سبب التحريم في محظورات الإحرام، والله أعلم.

خامساً من الضوابط: أن شم الطيب كالمسك والكافور والعنبر ونحوها بغير قصد مما اتفق عامة أهل العلم على أنه لا يوجب الفدية، واختلفوا في شمه قصداً دون استعماله على قولين هما:

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/٨، والمجموع ٧/٣٢٨، وكشاف القناع ٢/٤٢٤.

(٢) ينظر: شرح العمدة ٢/٩٢.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/١١١.

القول الأوّل: أن شم الطيب موجب للفدية، وهو قول عطاء[١]، وأحد القولين في مذهب المالكية[٢]، وأصح القولين عند الشافعية[٣]، وهو مذهب الحنابلة[٤].

استدلوا على ذلك بالأدلة المانعة لاستعمال المحرم للطيب، مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ: «سئل ما يلبس المحرم؟ قال: «**لا يلبس المحرم... ولا ثوباً مسه ورس ولا زعفران**»[٥].

وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما: بينما رجل واقف مع النبي ﷺ بعرفة إذ وقع عن راحلته فوقصته، أو قال: فأوقصته، فقال النبي ﷺ: «**اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه، ولا تمسوه طيباً، ولا تخمروا رأسه، ولا تحنطوه؛ فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً**»[٦].

وجه الاستدلال: أن الأدلة دلت على منع المحرم من استعمال الطيب والاستمتاع به.

ونوقش: بأن شم الطيب ليس حراماً؛ لأنه لم يستعمله كما ورد في الأحاديث المذكورة، والشم لا يؤثر في الثوب ولا في البدن[٧].

ويُجاب عليه: بأن القصد شمه لا مباشرته؛ بدليل أنه لو مس اليابس

(١) ينظر: شرح العمدة ٢/ ٨٨.
(٢) ينظر: شرح زروق على الرسالة ١/ ٣٦٠، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير ٢/ ٥٩، وفتح العزيز للرافعي ٧/ ٤٦٠، ٤٧٣.
(٣) ينظر: الأم ٢/ ١٥٢، والمجموع ٧/ ٢٧١.
(٤) ينظر: المقنع شرح الخرقي ٢/ ٦٠٥، والمغني ٥/ ١٥٠، والإنصاف ٣/ ٤٧٣.
(٥) أخرجه البخاري ٢/ ٥٥٩ (١٤٦٨) كتاب الحج، باب ما يلبس المحرم من الثياب، ومسلم واللفظ له ٢/ ٨٣٥ (١١٧٧) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة وما لا يباح وبيان تحريم الطيب عليه.
(٦) أخرجه البخاري ٢/ ٦٥٦ (١٧٥٢) كتاب الحج، باب المحرم يموت بعرفة، ومسلم ٢/ ٨٦٦ (١٢٠٦) كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات.
(٧) ينظر: الشرح الممتع ٧/ ١٥٩.

الذي لا يعلق بيده لم يكن عليه شيء، ولو رفعه بخرقة وشمه لوجبت الفدية، ولو لم يباشره[١].

الدّليل الثّاني: ما ورد عن جابر رضي الله عنه أنه سئل عن الريحان: «يشمه المحرم والطيب والدهن؟ فقال: لا»، وقد ورد نحوه عن ابن عمر أنه كان يكره شم الريحان للمحرم[٢].

وجه الاستدلال: أن في هذا إشارة واضحة إلى منع شم الريحان والطيب، مما يدل على وجوب الفدية فيه.

ويُناقش: بأن الفدية في شم الريحان موضع خلاف بين الصحابة، فلا يحتج به.

وأجيب: بأن الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في شم المحرم الريحان، فمن جعله طيباً منع شمه، ومن لم يجعله طيباً لم يمنع شمه؛ ولولا أن الشم المجرد للطيب يحرم لامتنع الخلاف في مسألة الريحان[٣].

الدّليل الثّالث: أن القصد بالمنع ترك الترفه والتلذذ بالطيب كسائر المحظورات، والتلذذ بالطيب تارة يكون بالشم، وتارة يكون بالاستعمال بالبشرة ثم شمه؛ فكان الاستعمال كالشم، بل الاستعمال يراد به الشم[٤].

الدّليل الرّابع: أن المقصود من التطيب وجود رائحة الطيب، فإذا تعمد الشم فقد أتى بمقصود المحظور، بل إن شمه للطيب أبلغ في الترفه من حمل الطيب للشخص الذي لا يجد رائحته، كأن يكون أخشماً لا يشم البتة أو نائماً[٥].

القول الثّاني: أن شم الطيب لا يوجب الفدية، وهو مذهب الحنفية[٦]،

---

(١) ينظر: المغني ٥/ ١٥٠.
(٢) سبق تخريجه ص٢٠١.
(٣) ينظر: شرح العمدة ٢/ ٨٨.
(٤) ينظر: الحاوي ٤/ ١١١، والشرح الممتع ٧/ ١٥٩.
(٥) ينظر: شرح العمدة ٢/ ٨٨.
(٦) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢٣، وبدائع الصنائع ٢/ ١٩١، وفتح القدير ٢/ ٤٣٨.

وظاهر مذهب المالكية[١]، وأحد القولين عند الشافعية[٢]، وقول ابن حامد من الحنابلة[٣].

واستدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

الدّليل الأوّل: بحديث ابن عباس رضي الله عنهما: بينما رجل واقف مع النبي ﷺ بعرفة إذ وقع عن راحلته، فوقصته، أو قال: فأوقصته، فقال النبي ﷺ: **«اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه، ولا تمسوه طيباً، ولا تخمروا رأسه، ولا تحنطوه فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً»**[٤].

وجه الاستدلال: أن المقصود بالمنع ليس الشم، بل المس أو الوضع في الثوب والبدن، إذ لو كان الشم لما منع من ذلك الميت، إذ الميت بلا شك لن يشم الطيب.

ويُناقش من وجهين:

الأول: بأن المقصود منه الترفه بالطيب، وهو يحصل للحي بالشم والمس والوضع في الثوب والبدن. ويحصل للميت بالوضع في البدن والثوب.

الوجه الثاني: أن المقصد بالمنع إذا بعث الميت أنه سيكون على هيئة المحرم، وإلا فالميت لن يترفه بتغطية رأسه، ومع ذلك هو ممنوع منها؛ لأنه يبعث يوم القيامة ملبياً، ومعلوم أنه عندما يبعث فهو يتمتع بجميع الحواس ومنها الشم.

الدّليل الثّاني: أن شم الطيب لا يوجب الفدية، قياساً على ما لو جلس

---

(١) ينظر: المدونة ١/٣٤١، وشرح زروق على الرسالة ١/٣٦٠ وحاشية الدسوقي مع الشرح الكبير للدردير ٢/٥٩.

(٢) ينظر: فتح العزيز للرافعي ٧/٤٦٠، والمجموع ٧/٢٧١.

(٣) ينظر: الإنصاف ٣/٤٧٣، شرح العمدة ٢/٨٩.

(٤) سبق تخريجه ص٢٠٣.

أو اجتاز بسوق العطارين، إذ لا فدية عليه في الجلوس أو الاجتياز، وكذا في الشم؛ بل ولم يعرف عن النبي ﷺ ولا أصحابه أنهم كانوا ينهون عن المرور أو الجلوس إليهم للمحرم[١].

ونوقش من وجهين:

الأول: لو سلمنا أن للمحرم أن يشم الطيب في هذه الأماكن، فإنها سيشمها من غيره، والشم من الغير ليس استمتاعاً كاملاً، ولا يسمى به متطيباً، فافترقا[٢].

الوجه الثاني: أن الشامَّ لا يخلو أن يكون غير قاصد للشم، وهذا غير داخل في محل الخلاف، وأما أن يكون قاصداً للشم، فإما أن يريد بشمه التجربة ومعرفة الجودة دون الاستمتاع، فهذا ينبغي أن لا يكون داخلاً في الخلاف، ويكون جائزاً، وإما أن يكون يقصد من شمه الاستمتاع بالطيب، فهذا من موضع الخلاف، فلا يستدل بموضع الخلاف[٣].

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ أن الراجح هو القول بوجوب الفدية على من تعمد شم الطيب، ولكن يقيد هذا القصد بإرادة الاستمتاع بالطيب، أما إذا كان يريد التجربة واختباره، هل هو جيد أم رديء؟ فلا فدية عليه، وهذا اختيار الشيخ ابن عثيمين وسبب ترجيحه لعدة أمور:

١ ـ قوة أدلة الموجبين للفدية وظهور دلالتها.

٢ ـ ضعف الاستدلال في أدلة المانعين للفدية، وورود المناقشة عليها.

٣ ـ أن هذا التفصيل مما يجمع بين العمل بالأدلة المانعة لاستعمال الطيب وبين التيسير والتخفيف على المحرم، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦].

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/١٢٣، وبدائع الصنائع ٢/١٩١.

(٢) ينظر: الحاوي ٤/١١١.

(٣) ينظر: الشرح الممتع ٧/١٥٧.

المسألة الثانية

الصابون المطيب وما في حكمه من المنظفات[(١)]

صورة المسألة:

تزخر الأسواق بأنواع لا تحصى من الصابون والشامبو والمنظفات، والتي تتعدد روائحها، وتتباين ألوانها، فمن صابون برائحة النعناع، إلى شامبو برائحة الفاكهة، وآخر برائحة المسك، **وغير ذلك مما لا يحصى، والمحرم بعد دخوله في النسك تأخذه الحيرة في جواز استعماله هذه الأنواع من الصابون والمنظفات في نفسه أو ملابس إحرامه، أو حتى في تنظيف حوائجه الأخرى كالأواني والأرضيات ونحوها، فهل يجوز استعمال هذه الأنواع مطلقاً، أو أن الجواز مقتصر على بعضها دون الآخر؟ وبعد النظر في أقوال أهل العلم في الصابون المطيب وما يقاربه في الحكم، كالدهن المطيب، ظهر لي ـ والله أعلم ـ أن خلاف أهل العلم في هذه المسألة على ثلاثة أقوال هي:**

القول الأوّل: أن الصابون المطيب بالرياحين ونحوها مما لم يتخذ للتطيب يجوز استعماله، أما إذا كان مطيباً بما يتخذ للتطيب كالمسك ونحوه فلا يجوز استعماله. وهذا القول هو قول المالكية[(٢)]، وهو الظاهر من فتوى الشيخ ابن عثيمين رحمه الله[(٣)].

استدل القائلون بذلك بقولهم: إن الرياحين ونحوها من نبات الصحراء والفواكه شمها لا يوجب الفدية على المحرم؛ فكان تطيب الصابون بها غير مؤثر في حكمه؛ أما نبات الصحراء والفواكه فقد اتفق على أن شمها لا

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل واضح وذلك لما عمَّ استعماله في وقتنا الحالي من أنواع الصابون المعطر، والذي لا يكاد نوع من الصابون يخلو منها، فهل يجوز استعمال هذا النوع من الصابون للمحرم، أو لا؟

(٢) ينظر: المدونة ١/٣٠٨، والذخيرة ٣/٣١١، ومواهب الجليل ٤/٢٢٥، والتاج والإكليل ٤/٢٢٥.

(٣) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/١٥٩ ـ ١٦٠، وعلل الجواز في الصابون المطيب لأن ما فيه ليس طيباً، وإنما نكهة محببة كالنعناع وورق التفاح.

يوجب فدية عامة أهل العلم، وأما الرياحين فللأدلة السابقة التي دلت على جواز شم الرياحين للمحرم بدون فدية[١].

ويُناقش: بأن وجوب الفدية بشم الرياحين موضع خلاف، فلا يكون موضع الاستدلال هنا، إذ لا يستدل بموضع الخلاف.

ويُجاب: بأن شم الرياحين لا لقصد الاستمتاع والترفه جائز، كما أسلفنا، ومن يتنظف، فهو بلا شك لا يقصد الاستمتاع بالرائحة، وأما نبات الصحراء والفواكه، فهي موضع اتفاق، فكيف يقال بمنع القياس؟!.

ويعترض عليه: بأنه على التسليم بما ذكر، فإنه إنما يكون عند خلط الرياحين الطبيعية بالصابون، أما ما وضع حالياً فإن الناظر إليه يجد كل ما يخلط بالصابون في الحقيقة طيباً مصنوعاً آلياً، ولكنه برائحة الرياحين، وهذا لا يلغي كونه طيباً وأن الناس تسميه طيباً، بل إن الناس الآن تتطيب بالأطياب المصنعة على روائح الفواكه ونبات الصحراء، ويسمى طيباً وعطراً، فعلم أن المعنى على التسمية لا على نوعية الرائحة.

ويرد عليه: بأن هذا الاعتراض يرد على بعضه، فإذا اعتبرنا عرف الناس بالتطيب بالروائح المصنعة برائحة نبات الصحراء، فلنعتبر عرفهم بعدم اعتبار الصابون المطيب طيباً، فهم يستعملونه للتنظف ومن باب الاحتياط؛ لأن البعض قد يستعمله لتطيب رائحة المكان المنظف، أخرجنا ما كان على رائحةٍ يتفق أهل العلم على أنها طيب.

القول الثّاني: أن الصابون المطيب يجوز استعماله إذا كان الصابون هو الغالب فيه، ومن رآه سماه صابوناً، وإن كان الطيب هو الغالب ومن رآه سماه طيباً، فلا يجوز استعماله، ويوضحه إن كان استعماله على وجه التنظيف، فيجوز وإن كان استعماله على وجه التطيب برائحته فلا يجوز وهو مذهب

---

(١) ينظر: فتح القدير ٢/٤٤١، وتبيين الحقائق للزيلعي ٢/٥٣، وشرح الملا قاري ص٣٥٩، وحاشية ابن عابدين ٢/٥٨١.

الحنفية[١]، وهو الظاهر لي من فتوى الشيخ ابن باز رَحِمَهُ اللهُ[٢].

استدل القائلون بهذا القول بقولهم:

أن مستعمل الصابون المطيب لا يعتبر متطيباً، ولا يسمى ذلك الصابون طيباً[٣].

ويُناقش: بأن الصابون المطيب مثل الدهن المطيب سواءً بسواء، وقد وقع الاتفاق بين عامة أهل العلم أن الدهن المطيب بالطيب يوجب استعماله للمحرم الفدية[٤] مع أن أكثر من يستعمله لا يقصد منه التطيب، فلا فرق بين الدهن المطيب ولا الصابون المطيب في القصد، ولا في التركيب مع الطيب، ومن قال بالفرق فعليه الدليل.

القول الثالث: أن الصابون المطيب لا يجوز استعماله كالدهن المطيب، وهو قول أبي حنيفة[٥]، ومذهب الشافعية[٦]، والحنابلة[٧]، وهو فتوى الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ[٨]، والشيخ عبد الرزق عفيفي احتياطاً[٩].

---

(١) ينظر: فتح القدير ٢/ ٤٤١، وتبيين الحقائق للزيلعي ٢/ ٥٣، وشرح الملا قاري ص٣٥٩، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٨١.

(٢) ينظر: فتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ١٢٦، وعزا الجواز إلى أن مستعمله لا يعتبر متطيباً وتركه أولى احتياطاً.

(٣) ينظر: فتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ١٢٦.

(٤) ينظر: الأصل ٢/ ٣٩٧، وفتح القدير ٢/ ٤٤١، والمدونة ١/ ٣٤١، وبداية المجتهد ١/ ٣٢٩، والأم للشافعي ٢/ ١٥٢، والمجموع ٧/ ٢٧٩، والمغني ٥/ ١٤٩ والإنصاف ٣/ ٤٦٩.

(٥) ينظر قول أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ في الخطمي: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ٣٩٧، والمبسوط ٤/ ١٢٢، وبدائع الصنائع ٢/ ١٩١وهو قياس مذهبهم في الدهن المطيب.

(٦) ينظر: الأم ٢/ ١٥٢، والحاوي ٤/ ١١٠، والمجموع ٧/ ٢٧٩، ومغني المحتاج ١/ ٥٢٠ وهو قياس مذهبهم في الدهن المطيب.

(٧) ينظر: المغني ٥/ ١٤٩، وشرح العمدة ٢/ ١١٤، والإنصاف ٣/ ٤٦٩.

(٨) ينظر: فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم جمع الشيخ محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم ٥/ ٢٢٥.

(٩) ينظر: فتاوى الشيخ عبد الرزاق عفيفي ١/ ٢٠١.

استدل القائلون بهذا القول بما يأتي:

الدّليل الأوّل: عموم الأدلة التي نهت عن استعمال الطيب كحديث ابن عمر في قوله ﷺ: **«لا يلبس المحرم... ولا ثوباً مسه الزعفران ولا الورس»** وحديث الذي وقصته ناقته عن ابن عباس(١).

وجه الاستدلال: أن هذه الأدلة تدل على النهي عن استعمال الطيب، وذلك يشمل ما إذا كان الطيب صرفاً أو مخلوطاً مع غيره، أو مطبوخاً مع غيره ما دام رائحته وطعمه باقيين، بل إن قوله ﷺ: **«ولا تمسوه بطيب»** دليل على النهي، ويستوي فيه أن يكون على سبيل الاغتسال أو على سبيل الوضع المباشر.

الدّليل الثّاني: أن وجود الرائحة الطيبة دليل على وجود الطيب، واستعمال عين الطيب ليس مقصوداً، وإنما المقصود رائحته، فما يوجد فيه رائحة الطيب سواء كان منفرداً أو مخلوطاً بغيره، فاستعماله موجب للفدية؛ لأنه فيه قضاء للتفث(٢).

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ أن القول الأول بالتفصيل الأقرب للرجحان لقوة دليله، ولأن اعتبار الرائحة الطيبة الموجودة في الصابون مطلقاً فيه حرج؛ إذ لا يسلم صابون من رائحة مقبولة طيبة، وعدم اعتبارها أيضاً فيه نظر، والتفصيل أوفق وأرفق وذلك بالرجوع إلى الرائحة المضافة، فإن كانت لما لا يعتبر طيباً كروائح النعناع والفواكه ونحوها، فلا بأس في استعماله، وإن كان ما أضيف مما يعتبر من أصل الطيب كالعود والمسك والعنبر ونحوه، فلا يجوز استعماله، وبهذا نكون قد جمعنا بين اعتبار العرف ورفع الحرج والاحتياط للعبادة، والله أعلم.

---

(١) سبق تخريجه ص٢٠٣.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢٣.

المسألة الثالثة

تناول الطعام أو الشراب الذي وضع فيه الزعفران أو غيره من الطيب(١)

تحرير محل النزاع:

١ ـ اتفق عامة أهل العلم على أن الزعفران وغيره من الطيب إذا خلط بمأكول أو مشروب ثم طبخ على النار فذهب لونه وريحه وطعمه فإنه يجوز للمحرم أكله أو شربه، ولا فدية في ذلك(٢).

٢ ـ اختلف أهل العلم في الطعام أو الشراب الذي وضع فيه زعفران أو غيره من الطيب، وبقيت صفاته أو شيء منها، هل يجوز للمحرم تناوله أو لا؟ على أقوال:

القول الأوّل: أن الزعفران وغيره من الطيب إذا وضع في الطعام أو الشراب فذهب ريحه، ولو بقي لونه جاز للمحرم تناوله سواء طبخ أو لا.

وهو قولٌ لعطاء وإبراهيم النخعي(٣)(٤)، وهو الصحيح من مذهب

---

(١) وجه دخول هذه المسألة ضمن مسائل النوازل مع أن وضع الزعفران وغيره من الطيب في الطعام وجد قديماً، هو ما جدَّ من كثرة دخول الطيب والروائح الزكية الصناعية التي جدت في هذا العصر ودخولها في كثير من الأطعمة والمشروبات التي يستعملها الحاج فناسب دخولها في هذا البحث.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢٤، والمدونة ١/ ٣٤٢، والأم ٢/ ١٥٢، والمغني ٥/ ١٤٧.

(٣) إبراهيم النخعي: هو إبراهيم بن يزيد بن قيس، أبو عمران النخعي اليماني ثم الكوفي، من كبار التابعين في العلم والصلاح، كان مفتي الكوفة في زمانه هو والشعبي، ومات سنة ٩٦هـ متخفياً من الحجاج. ينظر: طبقات ابن سعد ٦/ ٢٧٠، ووفيات الأعيان لابن خلكان ١/ ٢٥، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٥٢٠.

(٤) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ١٦٦، والاستذكار ٤/ ٣٥، وذكره صاحب الحاوي عن ابن عمر وجابر وطاووس ومجاهد، والظاهر والله أعلم أن نسبة هذا المذهب إلى هؤلاء فيه نوع من التوسع؛ لأن عامة هؤلاء روي عنهم أكل الخشكنانج الأصفر، وهذا مما يمكن حمله على القولين الأولين وإن كان للقول الثاني الذي يقيد بالطبخ أقرب.

الشافعية[١] والحنابلة[٢]، وهو اختيار الشيخ محمد بن عثيمين[٣] رَحِمَهُ اللَّهُ.

استدل القائلون بهذا القول بما يلي:

الدّليل الأوّل: ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «لا بأس بالخبيص[٤] والخشكنانج[٥] المصفر يأكله المحرم»[٦]، وقد ورد عن عطاء وإبراهيم «أنهما كانا لا يريان بأساً أن يأكل المحرم الملح الذي فيه الزعفران»[٧]

وجه الاستدلال: أن ما ورد عن ابن عمر محمول على ما ذهب ريحه وطعمه وبقي لونه من الزعفران ونحوه من الطيب[٨]، أما ما ورد عن عطاء وإبراهيم ففيه جواز أكل الزعفران إذا خلط بالطعام مع عدم طبخه، مما يدل على أنه مستهلك في الملح.

ويُناقش: بأن أثر ابن عمر فيه ضعف[٩]، وعلى فرض صحته فليس فيه ما يدل على ذهاب الريح من الخشكنانج، وحمله على ما ذهب ريحه دون غيره تحكم ظاهر، كما أنه قد ورد عن عطاء وغيره من السلف الإشارة إلى أثر النار، وسيأتي في أدلة القول الثاني.

الدّليل الثّاني: أن العصفر أشهر لوناً من الزعفران، وأقوى ولم يرد

---

(١) ينظر: الأم ٢/ ٤٥٢، والحاوي ٤/ ١١٠، وفتح العزيز للرافعي ٧/ ٤٥٨.

(٢) ينظر: الخرقي مع شرحه المقنع لابن البنا ٢/ ٦٠٤، والمغني ٥/ ١٤٨، وكشاف القناع ٢/ ٤٣٠.

(٣) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٢/ ١٦٠.

(٤) الخبيص: نوع من الحلوى يعمل من التمر والسمن. ينظر: مختار الصحاح ص٧١، والقاموس المحيط ص٧٩٥.

(٥) الخشكنانج: هو من دقيق السميد يعجن بماء الورد ويحلى ويضاف عليه اللوز. ينظر: التذكرة الحمدونية لابن حمدون ٩/ ١٢٤.

(٦) أخرجه البيهقي في سننه ٥/ ٥٨، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ١٦٧.

(٧) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ١٦٧.

(٨) ينظر: المغني ٥/ ١٤٧، والقرى لقاصد أم القرى ص٢٠٣.

(٩) قال البيهقي: ليث بن أبي سليم ليس بالقوي، سنن البيهقي ٥/ ٥٨، قال في تقريب التهذيب: الليث بن أبي سليم صدوق اختلط جداً ولم يتميز حديثه فترك، التقريب ص٤٦٤.

إيجاب الفدية في استعماله[1]، مما يدل على أن اللون غير مقصود في التطيب.

الدّليل الثّالث: أن الطيب إذا خفي طعمه وريحه فإنه يصبح مستهلكاً في الطعام، وهذا يستوي فيه المطبوخ وغيره[2].

الدّليل الرّابع: أن المحرم منع من الطيب لمنع الترفه به، والترفه بالطيب إنما يكون بالرائحة فإذا زالت الرائحة زال الترفه[3].

ويُناقش: بأنكم قد اشترطتم زوال الرائحة والطعم، وتقولون هنا إن الترفه يحصل بالرائحة، فلماذا تشترطون زوال الطعم أيضاً؟

وأُجيب عليه: بأننا قلنا باشتراط زوال الطعم أيضاً دون اللون؛ لأن الطعم مستلزم للرائحة، ولأن طعم الطيب في المطعوم مقصود[4].

الدّليل الخامس: أن الطيب إذا وقع على ثوب وزالت رائحته وبقي لونه فقط، جاز استعماله للمحرم بلا فدية، مما يدل على أن اللون غير معتبر في الطيب، فكذلك في الطعام[5].

القول الثّاني: أن الزعفران وغيره من الطيب إذا وضع في الطعام أو الشراب، فطبخ جاز تناوله سواء ذهب ريحه أو لا، وهو مروي عن ابن عمر، وجابر بن زيد[6] وسعيد بن جبير، ومجاهد[7]، وروي عن عطاء، والأسود بن

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/ ١١١. (٢) ينظر: الأم ٢/ ٢٠٤.

(٣) ينظر: المجموع ٧/ ٢٨٢، والمغني ٥/ ١٤٨، ومفيد الأنام لابن جاسر ص١٣٧.

(٤) ينظر: الحاوي ٤/ ١١٠.

(٥) ينظر: الحاوي ٤/ ١١١، والمجموع ٧/ ٢٧٣.

(٦) جابر بن زيد: هو جابر بن زيد الأزدي، أبو الشعثاء البصري اليحمدي مولاهم، كان عالم البصرة في زمانه، يعد مع الحسن وابن سيرين من كبار تلامذة ابن عباس، توفي سنة ٩٣هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٤٨١، وتذكرة الحفاظ للذهبي ١/ ٦٧.

(٧) مجاهد: هو مجاهد بن جبر المكي الأسود أبو الحجاج مولى السايب المخزومي، إمام المقرئين وشيخ المفسرين، أخذ عن ابن عباس فأكثر وأجاد، وأخذ عن غيره، وشهد موت عمر بن عبد العزيز، ومات سنة ١٠٤هـ، وقيل غير ذلك. ينظر: طبقات ابن سعد ٥/ ٤٦٦، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٤٤٩.

يزيد، ونافع مولى ابن عمر، وإبراهيم النخعي، والحسن البصري[١]، وهو مذهب الحنفية[٢] والمالكية[٣][٤].

استدل القائلون بهذا القول بما يلي:

الدّليل الأوّل: ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما: «أنه كان يأكل الخشكنانج الأصفر والخبيص، وهو محرم»، ويوضحه ما ورد عن جماعة من السلف أنهم كانوا يأكلون الخشكنانج الأصفر، فعن طاوس وعطاء أنهما كانا لا يريان بأساً بالخبيص الأصفر للمحرم ويقولان: ما مسته النار فلا بأس به[٥].

وجه الاستدلال: أن ما ورد عن ابن عمر يدل على تخصيص المطبوخ من الزعفران وغيره من الطيب بالجواز؛ بل إن كلام سعيد بن جبير يوضحه ويفسره بجلاء[٦].

ويُناقش من وجهين:

الأول: أن ما ذكر عن ابن عمر وما هو على نسقه، فلا يدل على تخصيص المطبوخ دون غيره، إذ ليس فيه نفي لجواز أكل غير المطبوخ، أما ما ورد عن سعيد بن جبير فليس دليلاً على غيره، وفيه تصريح واضح، فلعله مذهب لسعيد رحمه الله[٧].

---

(١) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٣/١٦٦، والاستذكار ٤/٣٥، والمغني ٥/١٤٧، والقرى لقاصد أم القرى لمحب الدين الطبري ص٢٠٣.

(٢) ينظر: الأصل ٢/٣٩٨، والمبسوط ٤/١٢٤، وحاشية ابن عابدين ٢/٢٨١.

(٣) ينظر: المدونة ١/٣٤٢، والتفريع ١/٣٢٦، والمعونة ١/٥٣١، والذخيرة ٣/٣١٢، ومواهب الجليل ٤/٢٣١.

(٤) أما إذا لم يطبخ فإن الحنفية قالوا: إن كان مغلوباً فلا بأس به لأنه مستهلك كالمطبوخ، وإن كان غالباً ففيه الكفارة، وأما المالكية فقال مالك: إن لم تمسه النار فلا خير فيه، وذكر بعض المالكية أن فيه روايتين: إحداهما وجوب الفدية، والثانية: أنه لا فدية عليه؛ لأنه مستهلك فيه والحكم للغلبة، ينظر المراجع في الحاشيتين السابقتين.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/١٦٦.

(٦) ينظر: المبسوط ٤/١٢٤، وبدائع الصنائع ٢/١٩١، والمغني ٥/١٤٨.

(٧) ينظر: القرى لقاصد أم القرى ص٢٠٣.

الثاني: أن الطبخ ليس بوصف مؤثر في الطيب بخلاف زوال الرائحة والطعم، فهو فعلاً وصف مؤثر، والوصف غير المؤثر لا ينبغي أن يبنى عليه الحكم.

ونوقش أيضاً من وجه ثالث: بأن ما ورد عنهم محمول على ما لم يبق فيه رائحة.

ويُجاب عليه: بما سبق ذكره في أدلة القول الأول[١].

الدّليل الثّاني: أن قصده بهذا الطعام المطيب التغذي لا التطيب؛ لأن الزعفران ونحوه في الأصل لا يتغذى به، وإنما يجعل تبعاً للطعام، بخلاف ما إذا أكل الزعفران ونحوه بدون طعام[٢].

ويُناقش: بأنكم اشترطتم الطبخ لزوال حكم الطيب، والطبخ ليس شرطاً في كل ما يتغذى به، فقد يكون الزعفران قد وضع في غذاء غير مطبوخ، فهل يقال بأن في تناوله الفدية؟ إذاً فتعليق الحكم على الطبخ أو على كونه غذاء أمر بعيد لأنها أوصاف غير مؤثرة، بل المؤثر زوال الرائحة والطعم؛ لأنه بوجودهما يسمى الطيب طيباً أو لا يسمى، وباختلافهما يختلف نوعه من طيب إلى آخر.

الدّليل الثّالث: أن النار غيَّرت فعل الطيب، وصار طعاماً بعد أن كان طيباً، فلذلك كان الطبخ مؤثراً دون سواه[٣].

ويُناقش: أن قولكم بأن النار غيرت فعل الطيب، فماذا غيرت النار؟ الجواب: أن النار أزالت الرائحة والطعم، فإذا زالت الرائحة والطعم بأي طريقة فإن الطيب قد تغير وصار طعاماً طبخ أو لم يطبخ.

القول الثّالث: أن المحرم لا يستعمل الطعام الذي وضع فيه الزعفران أو غيره من الطيب، على كل حال إذا بقي شيء من صفاته، وهو قول القاسم بن

---

(١) ينظر نفس المبحث ص٢١١. (٢) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢٤.

(٣) ينظر: الذخيرة ٣/ ٣١٢، وإرشاد الساري لمنسك ملا قاري ص٣٥٠.

محمد[١]، وجعفر بن محمد[٢]، وقول للشافعي[٣].

واستدل القائلون بهذا القول بما يلي:

الدّليل الأوّل: ما رواه عبد الله بن عمر ﭬ أن النبي ﷺ: «سئل ما يلبس المحرم؟ . . . **ولا تلبسوا ما مسه ورس ولا زعفران**»[٤].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ نهى عن لبس الثوب الذي مسه الورس والزعفران، مما يدل على أنه اعتبر الزعفران طيباً، ومنع من مسه، واستعماله في الطعام إذا بقي لونه أو طعمه أو ريحه، فإنه من مسه فيوجب الفدية؛ لأن النهي عنه مطلق، فلا ينبغي استعماله.

ويُناقش: بأنه إن كان مطبوخاً وتغيرت رائحته وطعمه فإنه قد خرج من كونه طيباً إلى كونه طعاماً، وإن كان غير مطبوخ، فإن تغيرت رائحته وطعمه فقد زال المحذور منه، وهو الترفه بالطيب للمحرم.

الدّليل الثّاني: أن لون الزعفران مقصود كطعمه، وبقاء لونه دليل على بقاء رائحته وإن خفيت[٥].

---

(١) القاسم بن محمد: ابن أبي بكر الصديق التيمي الحافظ الحجة عالم وقته بالمدينة، ربي في حجر عمته أم المؤمنين عائشة ﭫ وتفقه منها وأكثر عنها، مات سنة ١٠٦هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٥، والتقريب ص٤٥١.

(٢) جعفر بن محمد: ابن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي أبو عبد الله الإمام الصادق، أحد الأعلام، كان يغضب من الرافضة ويمقتهم إذا علم أنهم يتعرضون لجده أبي بكر، مات سنة ١٤٨هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٥٥، والشذرات ١/ ٢٢٠.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ١١٠، وفتح العزيز ٧/ ٤٥٨، والمجموع ٧/ ٢٧٣، وقد منع أبو إسحاق المروزي من الشافعية من تخريج هذه المسألة على قولين، وذكر أن اختلاف قول الشافعي يحمل على اختلاف حالين، فالموضع الذي أوجب الفدية إذا بقي مع لون الطيب إما ريحه أو طعمه، والموضع الذي أسقط الفدية إذا لم يبق إلا اللون، وقال آخرون: بأنها تخرج على قولين للشافعي.

(٤) أخرجه البخاري ٥/ ٢١٨٧ (٥٤٦٩) كتاب الحج، باب العمائم، ومسلم ٢/ ٨٣٥ (١١٧٧) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة.

(٥) ينظر: الحاوي ٤/ ١١٠.

ويُناقش من أوجه:

الأول: أن الزعفران وغيره من الطيب لا يحصل الترفه إلا برائحته، أما اللون فلا ترفه به.

الثاني: أن العصفر أشهر لوناً من الزعفران وأقوى، ولم يعتبره الشرع من الطيب الموجب للكفارة، مما يدل على أن اللون لا اعتبار له في الطيب[١].

الثالث: ما ورد عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**طيب الرجال ما ظهر ريحه وخفي لونه، وطيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه**»[٢]، فدل ذلك على أن اللون في حق الرجال غير معتبر في الطيب، أما اعتبار اللون في حق النساء فليس لاعتبار اللون، وإنما لأن المرأة مأمورة بألا يظهر ريح طيبها[٣].

الترجيح: مما سبق ذكره من الأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ بأن الراجح هو القول الأول أن الزعفران وغيره من الطيب إذا وضع في طعام أو شراب فذهب ريحه وطعمه جاز للمحرم تناوله، سواء طبخ أو لا، وذلك لعدة أمور:

١ ـ قوة أدلة هذا القول وظهور دلالتها.

٢ ـ ورود المناقشة على أدلة الأقوال الأخرى مما أضعف الاستدلال بها.

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/ ١١١، والمجموع ٧/ ٢٨٢، والمغني ٥/ ١٤٨.

(٢) أخرجه النسائي في المجتبى ٨/ ١٥١ (٥١١٧) كتاب الزينة، باب الفصل بين طيب الرجال وطيب النساء، وأخرجه أبو داود ٢/ ٥٢٥ (٢١٧٤) كتاب النكاح، باب ما يكون من ذكر الرجل وما يكون من إصابته أهله، وأخرجه الترمذي ٥/ ١٠٧ (٢٧٨٧) كتاب الأدب عن رسول الله، باب ما جاء في طيب الرجال والنساء، والضياء في المختارة ٦/ ٢٩٤، والبيهقي في سننه ٧/ ١٩٤، والنسائي في السنن الكبرى ٥/ ٤٢٨، وعبد الرزاق في مصنفه ٤/ ٣٢١، والطبراني في الأوسط ١/ ٢١٥، وفي الكبير ١٨/ ١٤٧، وصححه الألباني. ينظر: سنن النسائي بحكم الألباني ص٧٧٥.

(٣) ينظر: نيل الأوطار ١/ ١٥٩.

تنبيه: لا شك أن مما كثر استعماله في الأطعمة والأشربة في هذا الزمان ملونات الطعام ومنكهاته؛ ومما سبق دراسته فإن الحكم في الملونات أنه لا كفارة في استعمالها على المحرم حتى لو بقي لونها، أما المنكهات فإن كانت ذات نكهة طبيعية كطعم النعناع أو الفواكه أو نحو ذلك فلا كفارة على المحرم في استعمالها، وإن كان نكهتها أو رائحتها برائحة شيء من الطيب غير ما ذكر فإن بقيت الرائحة أو الطعم ففيها الكفارة، وإلا فلا كفارة فيها.

المسألة الرابعة

مس طيب الكعبة[(١)][(٢)]

يتفق أكثر أهل العلم على أن من مس طيب الكعبة من غير قصد فلا فدية عليه[(٣)]، بينما يختلفون فيمن مس طيب الكعبة قاصداً مسه، هل تجب عليه الفدية أو لا؟ على أقوال:

القول الأوّل: أن من مس طيب الكعبة قصداً، وهو يابس فلا فدية عليه، وإن مسه وهو رطب يعلق بيده فعليه الفدية، وهو قول الشافعية[(٤)]، والحنابلة[(٥)]، واختاره من المعاصرين اللجنة الدائمة للإفتاء، والشيخ ابن

---

(١) وجه دخول هذه المسألة ضمن مسائل النوازل كثرة صب الطيب على جدران الكعبة، ومواضع التعبد بها، والذي لا خلاف فيه أن مس الطيب يوجب الفدية على المحرم، فهل وجود الطيب على الكعبة يغير الحكم؟.

(٢) يكثر إطلاق خلوق الكعبة في كتب أهل العلم بدلاً من طيب الكعبة ونظراً لاستواء التعبيرين في المعنى فقد اخترت هذا التعبير لقربه من الذهن ووضوحه، قال ابن الأثير في كتابه النهاية في غريب الحديث ٢/ ٧١: «الخلوق طيب مركب يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب يغلب عليه الصفرة والحمرة»، ينظر: غريب الحديث لإبراهيم الحربي ١/ ٣٥، ولسان العرب ١/ ٩١.

(٣) وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة، وخالف في ذلك الحنفية؛ وستأتي وجهة نظر الحنفية في ذلك. ينظر: الأصل ٢/ ٣٩٨، وبدائع الصنائع ٢/ ١٩١، والمدونة ١/ ٣٤٢، والذخيرة ٣/ ٣١١، والأم ٢/ ١٥٢، والمجموع ٧/ ٢٧٢، والمغني ٥/ ١٥٠، وشرح العمدة ٢/ ٨٩، المحلى ٧/ ٩٠.

(٤) ينظر: الأم للشافعي ٢/ ١٥٢، والحاوي ٤/ ١١٣، والمجموع ٧/ ٢٧٢.

(٥) ينظر: المغني ٥/ ١٥٠، وشرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢/ ٨٩، والفروع ٥/ ٤٣٠.

عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ[١].

استدل القائلون بأن مس طيب الكعبة الرطب يوجب الفدية بما يأتي:

الدّليل الأوّل: عموم الأدلة التي تمنع من مس الطيب، ومنها:

ما رواه عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ سئل: «ما يلبس المحرم؟ قال: **لا يلبس المحرم... ولا ثوباً مسه ورس ولا زعفران**»[٢]، وفي حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «بينما رجل واقف مع النبي ﷺ بعرفة إذ وقع عن راحلته فوقصته، أو قال: فأوقصته[٣]، فقال النبي ﷺ: «**اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه، ولا تمسوه طيباً ولا تخمِّروا رأسه ولا تحنطوه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً**»[٤].

وجه الاستدلال: أن المحرم ممنوع من لبس الثوب الذي مسه الورس والزعفران، فمن باب أولى أن يكون ممنوعاً من لمس الطيب، ويستوي في ذلك أن يكون الطيب موضوعاً على الكعبة أو على غيرها، وكذا منع من تطييب الميت بعد موته لأنه يبعث ملبياً، فمن باب أولى أن يمنع من الطيب حال حياته سواء أصابه من الكعبة أو من موضع آخر[٥].

ونوقش: بأن طيب الكعبة مما تعم به البلوى، نظراً لوجوده في موضع العبادة، فلذلك ناسب التخفيف فيه[٦].

وأُجيب: إن من الإساءة العظيمة وضع الطيب في موضع العبادة كالحجر الأسود والملتزم والركن اليماني؛ لأنه سوف يحرم الناس من استلامها، أو يوقع في محظور من محظورات الإحرام، وكلاهما عدوان على الطائفين[٧].

---

(١) ينظر فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ١٨٦، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/ ١٥٥، والشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ١٥٩.

(٢) سبق تخريجه ص٢١٦.

(٣) فوقصته: الوقص كسر العنق غريب الحديث لابن سلام ١/ ٩٧، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الجزري ٥/ ٢١٣.

(٤) سبق تخريجه ص٢٠٣.

(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢٤.

(٦) ينظر: المدونة ١/ ٣٤٣، والذخيرة ٣/ ٣١١.

(٧) ينظر: الشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ١٦٠.

الدّليل الثّاني: أن من قواعد الشرع المعروفة أن ترك المحظور مقدم على فعل المأمور، وقد دل على ذلك ما ورد من قوله ﷺ: من حديث أبي هريرة، وفيه: «**إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[(١)].

وجه الاستدلال منه: أن الأمر الجازم بترك المنهي عنه، وجعل فعل المأمور على حسب الاستطاعة دليلاً على أن ترك المحظور مقدم على فعل المأمور إذا تعارضا، هذا إذا كان المأمور به واجباً، فما بالك إذا كان مستحباً؟ فهو من باب أولى، وذلك منطبق هنا إذ أن مس الطيب محظور من محظورات الإحرام المؤكدة، وتقبيل الحجر الأسود ومسح الركن اليماني مستحب، فإذا ترتب على فعل المستحب وقوع في محظور فإنه يمنع من فعله، ولا يخفف حكم المحظور لإدراك فعل المستحب.

الدّليل الثّالث: أما التفريق بين اليابس والرطب، فاليابس لا يؤثر، ولا يبقى ريحه في بدنه ولا في ثوبه، أما الرطب فعكس ذلك، ولذلك فرق بينهما في الحكم[(٢)].

القول الثّاني: أن من مس طيب الكعبة عامداً أو غير عامد، فعليه الفدية، وهو مذهب الحنفية[(٣)].

واستدلوا على هذا بنفس أدلة القول الأول السابقة، إلا إنهم قالوا باستواء العامد وغير العامد في ذلك.

واستدلوا على الاستواء بقولهم: إن القصد ليس شرطاً في وجوب الكفارة؛ فمن فعل هذا الفعل فقد استعمل الطيب، قصد أو لم يقصد، فتجب عليه الكفارة[(٤)].

---

(١) سبق تخريجه ص١٢٠.
(٢) ينظر: الأم ٢/ ١٥٢.
(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢٤، وبدائع الصنائع ٢/ ١٩١، وفتح القدير ٢/ ٤٣٩.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٩١، وفتح القدير ٢/ ٤٣٩.

ونوقش هذا الاستدلال من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن سقوط الفدية مع الخطأ دلت عليه أدلة كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقوله ﷺ: «**إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[١].

الوجه الثاني: أن الطيب لغير المتعمد تسقط فديته بدليل خاص، وهو ما رواه يعلى بن أمية رضي الله عنه: «أن رجلاً أتى النبي ﷺ وهو بالجعرانة[٢]، وعليه جبة، وعليه أثر خلوق[٣] أو قال: أثر صفرة، فقال: يا رسول الله كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ قال: «**اخلع عنك هذه الجبة، واغسل عنك أثر هذا الخلوق**، أو قال: **أثر هذه الصفرة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجك**»[٤] متفق عليه.

وجه الاستدلال: أنه لم يأمره بالفدية مع مسألته عما حصل، وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز إجماعاً، فدل على أنه عذره لجهله، والجاهل والناسي والمخطئ واحد.

الوجه الثالث: أن هذا لم يتعمد المخالفة، فلا يعتبر عاصياً بفعله، وغير العاصي لا فدية عليه ولا إثم[٥].

---

(١) سبق تخريجه ص١٦٨.

(٢) الجعرانة: مكان بين الطائف ومكة، وهو إلى مكة أقرب، نزله النبي ﷺ، وقسم به غنائم حنين، وأحرم منه بالعمرة، وله فيها مسجد وبه آبار متقاربة. ينظر: معجم البلدان للحموي ٢/ ١٤٢، ومراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ١/ ٣٣٦.

(٣) سبق التعريف بالخلوق ص٢١٨.

(٤) أخرجه البخاري٢/ ٦٣٤ (١٦٩٧) كتاب الحج، باب يفعل في العمرة ما يفعل في الحج. ومسلم ٢/ ٨٣٦ (١١٨٠) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم وما لايباح.

(٥) ينظر: المهذب مع المجموع ٧/ ٣٣٨، والمغني ٥/ ٣٩٢، والشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ٢٢٤.

القول الثالث: أنه لا فدية على من مس طيب الكعبة قليلاً كان أو كثيراً، وهو قول ابن عمر، وأنس بن مالك رضي الله عنهم وعطاء، وعمرو بن شعيب[(١)][(٢)]، وهو مذهب المالكية[(٣)].

استدل القائلون بأن مس طيب الكعبة لا فدية فيه قليلاً كان أو كثيراً، بما يأتي:

الدّليل الأوّل: ما ورد عن الصحابة كابن عمر رضي الله عنهما، فقد روى عنه أبو جعفر[(٤)] قال: «رأيت ابن عمر قارباً من الكعبة، وقد تلطخ صدره من طيبها» وكذا ما روي عن أنس بن مالك أنه أصاب ثوبه خلوق الكعبة، وهو محرم فلم يغسله[(٥)].

وجه الاستدلال: أن هذا قد ورد عن بعض الصحابة، مما يدل على أن طيب الكعبة له حكم خاص، دون غيره من الأطياب، ولذا لم يغسله ابن عمر ولا أنس رضي الله عنهما.

ويُناقش: بأن ما ذكر عن ابن عمر ضعيف[(٦)]، وأما ما روي عن أنس

---

(١) عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل، أبو إبراهيم، الإمام محدث أهل الطائف، حدث عن أبيه عن جده فأكثر، واختلف العلماء في هذه السلسلة، ولعلها معتبرة، توفي سنة ١١٨هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٥/ ١٦٥، وتهذيب التهذيب لابن حجر ٨/ ٤٣.

(٢) أخرجهما ابن أبي شيبة ٣/ ٢٠٩، وينظر: المحلى ٧/ ٩٠.

(٣) ينظر: المدونة ١/ ٣٤٢، والذخيرة ٣/ ٣١١، وشرح زروق ١/ ٣٦١، وشرح ابن ناجي ١/ ٣٦١، والشرح الكبير للدسوقي ٢/ ٦٣، وذكر بعض المالكية التفريق بين قليله وكثيره في الحكم؛ وأن الكثير فيه الفدية إذا لم ينزعه سريعاً، والقليل لا فدية فيه. ينظر: الفواكه الدواني ١/ ٣٦٨ والأكثر على عدم إيجاب الفدية بقليله أو كثيرة ولكن الكثير يغسل منه.

(٤) أبو جعفر: محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب أبو جعفر الباقر، ولد زين العابدين، كان إماماً مجتهداً عابداً كبير الشأن، ولد بالمدينة وتوفي بالحميمة ودفن بالمدينة سنة ١١٤هـ. ينظر: سير الأعلام ٤/ ٤٠١، والأعلام ٦/ ٤٧٠.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٢٠٩، وانظر: المحلى ٧/ ٨٣.

(٦) فيه جابر بن يزيد الجعفي، قال عنه في التقريب ص١٢٧: رافضي ضعيف.

فضعيف أيضاً[١]، وعلى فرض صحته فيحتمل أن يكون الخلوق لا طيب فيه، وإنما هو من المعصفر ونحوه مما له لون فحسب، أما لو كان فيه مسك أو غيره من الطيب لما تركه أنس رضي الله عنه لصراحة نهي المحرم عنه.

الدّليل الثّالث: أن داخل البيت لا يكاد يسلم من مس ذلك الطيب؛ لأنه يستحب له القرب من الكعبة وتقبيل الحجر والمسح على الركنين.

ويُناقش من وجهين:

الأول: أن وضع الطيب في أماكن العبادة من الإساءة العظيمة للمحرمين؛ لأنه سوف يحرمهم منها، أو يوقعهم في المحظور.

الثاني: أن ترك المحظور وهو الطيب مقدم على فعل المستحب.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات، يتبين لي، - والله أعلم - رجحان القول الأول وأن من مس طيب الكعبة قاصداً فعلق به فعليه الفدية، وذلك لعدة أمور:

أولاً: قوة أدلة هذا القول ووضوح دلالتها.

ثانياً: ورود المناقشة على أدلة الأقوال الأخرى، مما أضعف دلالتها.

ثالثاً: أن الأصل الشرعي في الطيب للمحرم بعد إحرامه هو الحظر، وعلى من أراد إثبات غير ذلك في حال من الأحوال أن يأتي بالدليل، ولا دليل على ذلك.

المسألة الخامسة

لباس العاملين في الحج كالجنود والأطباء[٢]

تصوير المسألة:

بناء على ما تقرر سلفاً من أن الجندي أو الطبيب أو غيرهم من الأجراء لا يجوز لهم الإحرام بالحج، إذا كانوا مكلفين بالعمل في ذلك الوقت، وأن

---

(١) فيه صالح بن حيان قال ابن حجر في التقريب ص٢٧١: ضعيف.

(٢) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما حصل في هذه الأزمان من إلزام طوائف من العاملين بلبس زي معين لا يحق لهم تركه أثناء فترة عملهم؛ فهل يجوز لهم الإحرام مع لبسه أو لا؟

وقتهم حينذاك ملك للمستأجر، ولكن إذا خالف الأجير وأحرم بدون إذن مرجعه؛ وألزم بلبس زي الجنود أو الأطباء أو غيرهم، وكذلك إذا أذن لهم مرجعهم بالحج بشرط الالتزام بالزي الرسمي، أو إذا أحرموا قبل تكليفهم بالعمل، ثم كلفوا بالعمل، وألزموا بالزي الرسمي؛ فمتى يعتبر لبس هذا الزي موجباً للفدية من حيث مدة اللبس؟ ومن حيث تكرار اللبس، هل يعتبر موجباً لتكرار الفدية أو لا؟

أولاً: نبدأ أولاً ببحث مدة اللبس الموجبة للفدية:

أما مدة اللبس الموجبة للفدية، فقد اختلف فيها العلماء على أقوال هي:

القول الأوّل: أن قليل اللبس وكثيره سواء في إيجاب الفدية.

وهذا القول للشافعية[1] والحنابلة[2].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الاستدلال: أن الفدية متعلقة بوجود اللبس أو الحلق، دون النظر إلى أي معنى آخر[3].

الدّليل الثّاني: حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ «سئل ما يلبس المحرم؟ قال: **لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل ولا الخفين...**»[4] الحديث.

وجه الاستدلال: أن هذا النص ظاهر في منع اللبس، دون تقييد لهذا

---

(١) ينظر: الأم ٢/ ١٤٩، والحاوي ٤/ ١٠٧، والمجموع ٧/ ٢٥٩، وهداية السالك لابن جماعة ٢/ ٥٨٧.

(٢) ينظر: التحقيق الكبير لابي يعلى ١/ ٤٦٢، والمبدع ٣/ ١٤١، وكشاف القناع ٢٤/ ٤٢٦.

(٣) ينظر: التحقيق الكبير لأبي يعلى ١/ ٤٦٢.

(٤) سبق تخريجه ص٢٠٣.

اللبس بوقت محدد؛ مما يدل على أن مطلق اللبس يصدق عليه المنع[١].

الدّليل الثّالث: أن اللبس إنما حرم لما فيه من الاستمتاع، وما حرم من جهة الاستمتاع يستوي قليله وكثيره، فيعتبر مجرد الفعل كالوطء في الفرج.

الدّليل الرّابع: أن قليل اللباس وكثيره سواء في إيجاب الفدية، فمن لبس قميصاً كمن لبس قميصاً وسروالاً وخفاً في لزوم الفدية، وكذلك يجب أن يستوي في حكم اللبس في كثير الزمان وقليله في لزوم الفدية.

الدّليل الخامس: أن ما حرمه الإحرام من الأفعال لا تتقدر فديته بالزمان كسائر المحظورات[٢].

القول الثّاني: أن المحرم إذا لبس المخيط، ثم نزعه في الحال، فلا فدية عليه، وإن حصل له انتفاع ما فعليه الفدية، وهو قول المالكية[٣].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: ما رواه يعلى بن أمية ﷺ أن رجلاً أتى النبي ﷺ وهو بالجعرانة وعليه جبة وعليه أثر خلوق أو قال: أثر صفرة، فقال: يا رسول الله، كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ قال: «**اخلع عنك هذه الجبة، واغسل عنك أثر هذا الخلوق**، أو قال: **أثر الصفرة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجك**»[٤].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ لم يأمره بالفدية؛ وذلك لأنه لم يحصل له انتفاع بلبس الجبة، وإلا لأمره بالفدية؛ لأنه كان يسأل عما يصنع، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز[٥].

ويُناقش: بأن النبي ﷺ لم يأمره بالفدية، ليس لأنه لم يحصل له انتفاع

---

(١) ينظر: المبدع ٣٤/١٤١، وكشاف القناع ٢٤/٤٢٦.

(٢) ينظر: الحاوي ٤/١٠٧، والتعليق الكبير لأبي يعلى ١/٤٣٦، والمبدع ٣٤/١٤١، وكشاف القناع ٢/٤٢٦.

(٣) ينظر: المدونة ١/٣٤٤، والذخيرة ٣/٣٠٤، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٥٥.

(٤) سبق تخريجه ص٢٢١.

(٥) ينظر: الذخيرة ٣/٣٠٤.

باللبس، وإنما لأنه عذره بالجهل[١]، ويدل على ذلك أمران:

الأول: أن الحكم بأنه لم ينتفع من اللبس، وأن زمن لبسه قليل تحكم ظاهر، إذ لا دليل على طول الزمن أو قصره.

الثاني: أنه أمره أن يزيل عنه أثر الصفرة أو الخلوق؛ مما يدل على أنه ارتكب محظوراً جاهلاً؛ ولم يأمره بالفدية، ووضع الخلوق بالاتفاق لا يرتبط بمدة، بل بمجرد وضعه يوجب الفدية، وهنا لم يوجب عليه الفدية لجهله.

الدّليل الثّاني: أن الفدية تجب من الانتفاع بالمحظور؛ وعند إزالة المحظور بالقرب لم يحصل الانتفاع المقصود؛ فلا تجب الفدية[٢].

ويُناقش من وجهين:

الأول: لو سلمنا أن المقصود هو الانتفاع، فقد انتفع المحرم بمجرد لبسه المخيط؛ لأنه دفع البرد أو الحر في تلك اللحظة، ومن المعلوم أن ما كانت حرمته من جهة الاستمتاع، يستوي فيه القليل والكثير؛ بل المعتبر ما يقع عليه اسم اللبس، وقد وقع بالقليل.

الثاني: لا نسلم أن المقصود هو الانتفاع، وإنما هو الالتزام بظاهر النص؛ لأن من تعمد مع علمه وعدم نسيانه فقد خالف ظاهر الحديث، فيستحق وجوب الفدية عليه.

القول الثّالث: أن الفدية لا تجب إلا بلبس يوم كامل أو ليلة كاملة، وهذا قول الحنفية[٣].

واستدلوا على ذلك بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: قول النبي ﷺ: «**لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل ولا الخفين...**»[٤].

---

(١) ينظر: المهذب مع المجموع ٧/ ٣٣٨، والمغني ٥/ ٣٩٢.

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير ٢/ ٢٥.

(٣) ينظر: الأصل ٢/ ٤٠١، والمبسوط ٤/ ١٢٦، وبدائع الصنائع ٢/ ١٨٣، وتبيين الحقائق ٣/ ١١، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٨٢.

(٤) سبق تخريجه ص٢٠٣.

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ إنما سئل عن اللبس المعتاد، وأقل اللبس المعتاد يوم أو ليلة.

الدّليل الثّاني: أن الفدية تجب بالجناية، والجناية تتم بلبس مقصود، واللبس المقصود عادة يكون يوماً كاملاً أو ليلة كاملة، وبيان ذلك أن من أصبح يلبس الثياب ثم لا ينزعها إلى الليل، وهكذا في الليل، فمن لبس دون ذلك لا تتكامل جنايته، فلا يجب عليه إلا صدقة كمن قص ظفراً أو ظفرين أو حلق شعرة أو شعرتين، فعليه صدقة؛ لأنه ليس في العادة أن يقص ظفراً أو ظفرين أو يحلق شعرة أو شعرتين ويترك الباقي[1].

ونوقش الاستدلال بما سبق من عدة أوجه:

الأول: أن المعتاد من اللبس يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأمكنة؛ فلا يربط الحكم الفقهي بأمر غير منضبط، ويدل على عدم انضباطه أن علماء الحنفية رحمهم الله قد اختلفوا، فمنهم من قال: إذا لبس أكثر من نصف يوم فعليه دم، ومنهم من قال: إذا لبس أقل من يوم يحكم عليه بمقدار ما لبس من قيمة الشاة وهكذا[2].

الثاني: أن اعتبار العادة في ذلك باطل، ويدل على بطلانه أمور منها: أن الإنسان لو لبس الجوربين في الكفين، أو لبس الخفين في رأسه، وجبت عليه الفدية، وهو غير معتاد، ولو لبس الجبة والفرو في الصيف فعليه الفدية، وهو غير معتاد، وحلق اللحية والحاجبين ليس معتاداً، ويوجب الفدية، هذا أمر، والأمر الآخر أن لبسه في النهار والليل ليس كل الليل أو النهار بل جزء منه؛ لأنه يلبس في طرفي النهار ويلبسه قبل النوم من الليل، فإذا جاء للنوم نزعه، فالعادة المذكورة غير معتبرة، أما قص الظفر والظفرين والشعرة والشعرتين فلا يوجب الفدية؛ لا لأنه غير معتاد، وإنما لأنه من الإتلاف؛ والإتلاف يختلف حكم قليله عن كثيره، أما اللباس والطيب فلا يختلف قليله عن كثيره، والله أعلم.

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢١، وبدائع الصنائع ٢/ ١٨٧، وفتح القدير ٢/ ٤٤٣.
(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢١، وبدائع الصنائع ٢/ ١٨٧، وفتح القدير ٢/ ٤٤٣.

الثالث: أن المحرم في الطيب واللباس هو الاستمتاع، فالاعتبار فيهما بما يقع عليه الاسم؛ كالاستمتاع بالمرأة بالجماع يستوي فيه الإيلاج والإيلاجات[١].

الرابع: أن ذلك معارض بمن أدى النسك في أقل من يوم أو ليلة، بدون لبس الإحرام فهل يجب عليه فدية أو لا؟ فإن قلتم: لا تجب الفدية لأنه أقل من يوم، فمعنى ذلك أنه أدى النسك كله بالمخيط ولم يدفع فدية، وإن قلتم: تجب الفدية في هذا الحال فهذا يحتاج إلى دليل[٢].

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأدلة والمناقشات تبين لي، والله أعلم، أن الراجح أن قليل اللبس وكثيره سواء في إيجاب الكفارة، وذلك لعدة أمور:

الأول: قوة أدلة هذا القول وظهور دلالتها.

الثاني: ضعف أدلة الأقوال الأخرى وورود المناقشة عليها.

الثالث: أن تعمد الوقوع في المحظور، مع وجود الحاجة، قد دلت الأدلة على أنه موجب للكفارة؛ كحديث كعب بن عجرة، فمن تعمد الوقوع في المحظور بدون حاجة فتجب عليه الكفارة من باب أولى، والله أعلم.

وبهذا يتبين أن لبس الجنود والأطباء لزيهم الرسمي متعمدين أثناء إحرامهم موجب للفدية على كل حال، طال زمان اللبس أو قصر، وحاجتهم لذلك لا تسقط الفدية بحال.

ثانياً: تكرار اللبس:

بعد أن بحثنا سابقاً مدة اللبس الموجبة للكفارة، وتبين لنا أن قليل اللبس وكثيره سواء في إيجاب الكفارة، نبحث الآن تكرر اللبس، هل يوجب كفارات متعددة أو لا؟، وذلك حسب التفصيل التالي:

أما إذا كان اللبس متصلاً بدون نزع، أو مع نزعه وقصد إعادته؛ فهذا

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/١٠٧، والتعليق الكبير ١/ ٤٦٤.

(٢) ينظر: شرح منسك ملا قاري ص٣٣٣، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٨٢.

مما اتفق عليه أهل العلم أنه لا يوجب إلا كفارة واحدة؛ لأنه فعل واحد، وإن طال وقته[١]، ولكن هل يعتبر تكرار لبس الجنود والأطباء ونحوهم موجباً لتكرار الفدية؟ إذا كان اللبس متفرقاً وبدون قصد الإعادة أو لا؛ اختلف في ذلك على قولين هي:

القول الأوّل: من كرر المحظور من جنس واحد في أوقات مختلفة لبس ثم لبس أو تطيب ثم تطيب فلا تجب عليه إلا كفارة واحدة ما لم يكن كفّر عن الأول. وهو قول الأوزاعي، والثوري[٢]، وهو قول محمد بن الحسن[٣]، وقول الشافعي القديم[٤]، وهو المذهب عند الحنابلة[٥]، وهو فتوى لجنة الإفتاء في الديار السعودية[٦].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الاستدلال: أن الله أوجب في حلق الرأس فدية واحدة، ولم يفرق بين حلق الرأس متتابعاً أو متباعداً[٧].

الدّليل الثّاني: أن كفارات المحظورات كالحدود، قال ﷺ في حديث عبادة بن الصامت عمن أصاب حدّاً: «**ومن أصاب شيئاً من ذلك فعوقب به فهو كفارة له**»[٨]، والحدود تتداخل والطهارات تتداخل، وإن كان الفعل في

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢٩، والذخيرة ٣/ ٣٤٨، والمجموع ٧/ ٣٧٩، والمغني ٥/ ٣٨٢.

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٩٨.

(٣) ينظر: فتح القدير ٢/ ٤٤٢.

(٤) ينظر: الحاوي ٤/ ١٠٢، وفتح العزيز ٧/ ٤٨٤.

(٥) ينظر: الهداية ص١١٢، والمستوعب ٤/ ١٤٧، والمغني ٥/ ٣٨٤، والإنصاف ٣/ ٥٢٥، وشرح المنتهى ٢/ ٣٨.

(٦) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ١٨٠.

(٧) ينظر: المغني ٥/ ٣٨٥، والفروع ٥/ ٥٣٦.

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه ٤/ ١٨٥٧ (٤٦١٢) كتاب التفسير، باب إذا جاءك =

أوقات مختلفة؛ فكذلك الكفارات[١].

ونوقش من وجهين:

الأول: الحدود والطهارات لا يتعلق بها حق لآدمي، والكفارات يتعلق بها حق لآدمي، وهم المساكين، فلم تتداخل.

وأُجيب عنه: أن عدم تداخل الكفارات غير صحيح؛ لأن كفارات اليمين تتداخل إذا كررت على شيء واحد، وأما حق الله فقد يتداخل كالحدود، وقد لا يتداخل كالصلاة والصيام.

الوجه الثاني: أن الحدود تسقط بالشبهة، والكفارات لا تسقط بالشبهة، فلا يصح القياس.

ويُجاب عنه: بأن الأحداث تتداخل، وإن كانت لا تسقط بالشبهة، وكذلك الكفارات[٢].

الدّليل الثّالث: أن الاتصال والانفصال لا يغير موجب الشيء ومقتضاه، فما كان متبايناً عند الاتصال فهو متباين عند الانفصال، كقتل الصيد وقتل النفس، وما كان متداخلاً عند الاتصال فيجب أن يتداخل عند الانفصال، كاللبس، فلا تجب به إلا كفارة واحدة[٣].

الدّليل الرّابع: أن من لبس قميصاً وعمامة وسراويل وخفين لم يكن عليه إلا فدية واحدة؛ لأنه محظور من جنس واحد، فأشبه من طيب يديه ورأسه ومواضع أخرى من جسده لا يجب عليه إلا كفارة واحدة فكذلك هنا[٤].

الدّليل الخامس: أن الفعل وإن تكرر متفرقاً يدخل تحت جنس الاستمتاع؛ فوجب أن يتداخل لهذا المعنى كما لو كان متوالياً[٥].

= المؤمنات يبايعنك، ومسلم ٣/ ١٣٣٣ (١٧٠٩) كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها.

(١) ينظر: الحاوي ٤/ ١٠٣، والروايتين والوجهين ١/ ٢٧٦، وشرح العمدة ٢/ ٣٨٣.

(٢) ينظر: التعليق الكبير ١/ ٥٤٨.

(٣) ينظر: شرح العمدة ٢/ ٣٨٣.

(٤) ينظر: المغني ٥/ ٣٩٠.

(٥) ينظر: الحاوي ٤/ ١٠٣، والروايتين والوجهين ١/ ٢٧٦.

الدّليل السّادس: أن المحظور ما لم يكفر عنه، فهو على حال واحد وإن تفرق، أما إذا كفر عنه التحق الأول بالعدم؛ فيعتبر الثاني مبتدأً[(١)].

القول الثّاني: أن من كرر المحظور من جنس واحد في أوقات مختلفة كمن لبس ثم لبس، أو تطيب ثم تطيب، فيجب عليه كفارة لكل فعل، وإن لم يكن كفر عن الأول.

وهو قول الثوري[(٢)]، ومذهب الحنفية[(٣)]، والمالكية[(٤)]، والقول الجديد للشافعية[(٥)].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: أن هذه الأفعال حصلت في حال الإحرام بأسباب مختلفة ومجالس مختلفة؛ فوجب أن يجبر كل واحد منها بفدية؛ قياساً على الجنسين المختلفين مثل الحلق وتقليم الأظافر، ومثل اللباس والطيب[(٦)].

ونوقش من وجهين: بأن ما يحصل في مجلس واحد أو مجلسين، وهو حقه الاتصال، لا يحكم بانفصاله كاللبس، كما أن ما كان حقه الانفصال لو وقع متصلاً في مجلس واحد، لم يحكم باتصاله؛ لأن حقه الانفصال.

الوجه الثاني: أنه لا يجوز اعتبار الجنس الواحد بالجنسين في باب التداخل كالحدود تتداخل إذا كانت من جنس واحد، ولا تتداخل إذا كانت من أجناس مختلفة.

---

(١) ينظر: فتح القدير ٢/ ٤٤٢.

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٩٨.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ١٢٩، وفتح القدير ٢/ ٤٤٢، ومنسك ملا قاري ص٣٣٥، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٨٣.

(٤) ينظر: المدونة ١/ ٣٠٥، والتفريع ١/ ٣٢٦، والذخيرة ٣/ ٣٤٨، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/ ٥٥، واستثنى المالكية من عموم التداخل من المحظورات الوطء.

(٥) ينظر: الحاوي ٤/ ١٠٢، والوسيط ٢/ ٦٩١، والمجموع ٧/ ٣٧٩.

(٦) ينظر: الحاوي ٤/ ١٠٣، وكشاف القناع ٢/ ٤٥٧.

الدّليل الثّاني: أن الفعل إذا تكرر القياس أنه يجب له لكل مرة فدية، وإن كان في مجلس واحد؛ لأنها جنايات في الإحرام كقتل الصيد، إلا أن هذا القياس ترك في المجلس الواحد للإجماع على تركه، وبقيت المجالس المتفرقة على موجب القياس.

ونوقش: بأنه لما حصل الإجماع على المجلس الواحد؛ وجب التداخل في المجالس المتعددة؛ لأن الأصول توجب التسوية بين المجلس والمجالس[(١)].

الدّليل الثّالث: أن حاجته إلى اللبس الثاني لم تحصل إلا بعد أن وجبت كفارة اللبس الأول وعلى هذا فقس[(٢)].

ويُناقش: بأن وجوب الكفارة من اللبس الأول لا يمنع دخول اللبس الثاني في كفارة الأول؛ بدليل من وطأ في نهار رمضان عدة مرات، وجبت عليه الكفارة من أول وطء، ودخل فيها غيرها لأن الفعل واحد والعبادة واحدة.

الدّليل الرّابع: أنهما فعلان مفترقان، لو كفر عن الأول لزمته كفارة الثاني، فوجب أن تلزمه الكفارة الثانية وإن لم يكفر عن الأول، كالصيدين.

ونوقش: أن هذا القياس مع الفارق؛ لأن الصيدين لو اتصلا لم يتداخلا؛ فكذلك إذا تفرقا من باب أولى، أما اللبس ونحوه فهما إذا اتصلا تداخلا باتفاق؛ فكذلك إذا تفرقا ولم يكفر[(٣)].

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات تبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بعدم تكرار الفدية إذا تكرر الوقوع في المحظور، ما لم يفد عن الأول، وذلك لأمور:

١ ـ قوة أدلة هذا القول، وظهور دلالتها، وورود المناقشة على الأدلة الأخرى.

---

(١) ينظر: التعليق الكبير لأبي يعلى ١/٥٤٩.
(٢) ينظر: المدونة ١/٣٤٤.
(٣) ينظر: التعليق الكبير ١/ ٥٥٠.

٢ - أن هذا من التيسير على المكلفين، والذي هو من قواعد الشريعة التي لا تتخلف، أما إيجاب كفارة لتكرار كل محظور، فهذا فيه جلب للمشقة ينافي الشريعة؛ خاصة إذا كان تأخير التكفير لسبب شرعي؛ لا لأنه ترك التكفير ليفعل ما يحلو له من هذا المحظور، ثم يكفر مرة واحدة، فهذا فعل المتلاعبين.

وبهذا يتبين أن من كرر لبس زيه من الجنود والأطباء وغيرهم ولم يكن كفر عن اللبس السابق لا تكرر عليه الفدية، ولا يجب عليه إلا فدية واحدة.

المسألة السادسة

لبس الكِمَامات[١]

تحرير محل النزاع:

١ - اتفق أهل العلم على تحريم لبس المحرمة للنقاب، لما ورد في النص الصحيح الصريح في حديث ابن عمر السابق، وفيه قوله ﷺ: «**ولا تنتقب المرأة المحرمة**»[٢]، والنقاب كما ذكر أهل اللغة أنه ما تلبسه المرأة وتبدو منه محاجر العين، ويكون على مارن الأنف[٣]؛ كما وقع اتفاق أهل العلم على تحريم تغطية المحرمة وجهها إذا لم تكن بحضرة أجانب[٤].

٢ - اختلف أهل العلم في حكم تغطية الرجل المحرم وجهه على قولين هي:

القول الأوّل: لا يجوز للمحرم أن يغطي وجهه، وإذا غطاه وجبت عليه

---

(١) وجه دخول هذه المسألة ضمن النوازل ما انتشر من لبس الكمامات الطبية في فترة أداء المناسك؛ للوقاية من العدوى والغبار ونحو ذلك؛ فهل لبس هذه الكمامات يعتبر من موجبات الفدية أم لا؟

(٢) أخرجه البخاري ٢/٦٥٣ (١٧٤١) كتاب الحج، باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة.

(٣) لسان العرب ١/٧٦٨، والنهاية في غريب الحديث ٥/١٠٢.

(٤) ينظر: المبسوط ٤/١٢٨، والذخيرة ٣/٣٠٧، والبيان ٤/١٥٤، والمغني ٥/١٥٤.

الفدية. وقال به ابن عمر رضي الله عنهما[١]، وهو مذهب الحنفية[٢]، وقولٌ للمالكية[٣]، وهو رواية عن الإمام أحمد[٤]، واختاره سماحة الشيخ ابن باز رحمه الله[٥].

واستدلوا على ذلك:

الدّليل الأوّل: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً وقصته ناقته مع رسول الله ﷺ فمات، فقال النبي ﷺ: «**اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه، ولا تمسوه طيباً، ولا تخمروا رأسه ولا وجهه؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً**»[٦].

وجه الاستدلال: وهذا نص واضح أن الميت المحرم لا يغطى وجهه حال موته فمن باب أولى إذا كان حياً[٧].

ونوقش من أوجه:

الوجه الأول: أن زيادة «**ولا وجهه**» غير محفوظة، وقد تكلم فيها غير واحد من أهل العلم[٨].

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٣٢٧، والبيهقي في سننه ٥/ ٥٤.
(٢) ينظر: الأصل ٢/ ٤٠٢، والمبسوط ٤/ ١٢٨، والهداية مع فتح القدير ٢/ ٣٤٦، وإعلاء السنن ١٠/ ٢٦.
(٣) ينظر: المدونة، ١/ ٢٩٦، والمعونة ١/ ٥٢٥، والذخيرة، ٣/ ٣٠٧.
(٤) ينظر: رؤوس المسائل ٢/ ٥٢٨، والمغني ٥/ ١٥٣، والإنصاف ٣/ ٤٦٣.
(٥) ينظر: فتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ١١٧.
(٦) أخرجه مسلم ٢/ ٨٦٦ (١٢٠٦) كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات.
(٧) ينظر: المبسوط ٢/ ٧، وفتح القدير ٢/ ٣٤٧، والاستذكار ١ ١/ ٤٨، والممتع ٢/ ٣٤٨.
(٨) نوقشت زيادة «ولا وجهه» من جهة السند من عدة أوجه: ـ **الوجه الأول**: ما ذكره البيهقي في سننه ٣/ ٣٩٣ عن هذه الزيادة فقال رحمه الله: «وهو وهم من بعض رواته في الإسناد والمتن جميعاً» إلى أن قال: «رواية الجماعة في الرأس وحده، وذكر الوجه فيه غريب، ورواه أبو الزبير عن سعيد بن جبير فذكر الوجه على شك في متنه، ورواية الجماعة الذين لم يشكوا وساقوا المتن أحسن سياق أولى بأن تكون محفوظة والله أعلم»، ويقصد بالشك في متنه قوله: (وأن يكشفوا وجهه حسبته قال ورأسه فإنه يبعث. . . .) قال الإمام أحمد رحمه الله: «قد اختلفوا فيه عن ابن عباس عن النبي ﷺ»، وقال في موضع آخر: «يخمر وجهه ويكشف رأسه على ما جاء عن ابن عباس عن النبي ﷺ، وهو أصح من غيره» شرح العمدة ٢/ ٥٣. =

وأُجيب عنه: بأن هذا غير صحيح بل هي زيادة محفوظة؛ خرَّجها مسلم من عدة طرق، ونص على صحتها جماعة من أهل العلم(١).

= **الوجه الثاني**: قال أبو عبد الله الحاكم في كتابه معرفة علوم الحديث ١/١٤٨: «ذكر الوجه تصحيف من الرواة؛ لإجماع الثقات الأثبات من أصحاب عمرو بن دينار على روايته عنه (ولا تغطوا رأسه) وهو المحفوظ».

(١) وقد أجيب عن الوجهين السابقين بما يأتي أما **الوجه الأول**: وهو كلام البيهقي بأن زيادة وجهه غير محفوظة فالجواب عنها من طريقين:
أ ـ أن الزيادة محفوظة، وقد خرجها مسلم من طرق عدة، قال في الجوهر النقي ٣/ ٣٩١: «قد صح النهي عن تغطيتهما ـ أي: الرأس والوجه ـ وجمعهما بعضهم، وأفرد بعضهم الرأس، وبعضهم الوجه والكل صحيح، ولا وهم في شيء منه، وهذا أولى من تغليط مسلم». اهـ.
قلت: خاصة وأنه في مسلم وهو أحد الكتابيين الصحيحين وقد تلقتهما الأمة بالقبول، وقد ذكر بعض أهل العلم أن ما روياه أو أحدهما فهو مقطوع بصحته، والعلم القطعي حاصل فيه. ينظر: تدريب الراوي ١/١٣١، وفتح المغيث ١/٤٣، وقواعد التحديث للقاسمي ١/٨٦.
ب ـ أما ما ذكره البيهقي من الشك في رواية أبي الزبير عن سعيد بن جبير مع قول أبي الزبير حسبته: قال: ورأسه، فقد أجاب صاحب الجوهر النقي ٣/٣٩٢ «حسبته بمعنى ظننته، ولا شك هنا؛ لأن الظن قسيم الشك، ولو سلمنا ذلك فالوجه لا شك فيه إنما الشك في الرأس ولا يضر ذلك؛ لأن الرواية بكشف الرأس صحيحة كثيرة فلا التفات إلى الشك الواقع في هذه الرواية، وكلام البيهقي في الوجه ولا شك فيه، وظهر بما ذكرنا أن الذين ذكروا الوجه لم يشكوا أيضاً، وساقوا المتن أحسن سياقة، فروايتهم أولى أن تكون محفوظة؛ لأنهم زادوا الوجه من عدة طرق صحيحة».
وقال ابن حجر في فتح الباري ٤/ ٥٤ وساق زيادة الوجه من عدة طرق ثم قال: وأخرجه مسلم أيضاً من حديث شعبة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير بلفظ: «ولا يمس طيباً خارج رأسه، قال شعبة: ثم حدثني به بعد ذلك فقال: خارج رأسه ووجهه». اهـ. وهذه الرواية تتعلق بالتطيب لا بالكشف والتغطية، وشعبة أحفظ من كل من روى الحديث؛ فلعل بعض رواته أشغل ذهنه من التطيب إلى التغطية». وقد صححه ابن الجارود كما في المنتقى ١/ ١٣٤، وابن حبان في صحيحه ٩/ ٢٧٣ وابن حجر وابن التركماني كما سبق.
الوجه الثاني: وهو ما ذكره الحاكم من التصحيف فهذا قد أجاب عنه في نصب الراية فقال: «والمرجع في ذلك إلى مسلم لا إلى الحاكم، فإن الحاكم كثير الأوهام، وأيضاً فالتصحيف إنما يكون في الحروف المتشابهة وأي مشابهة بين الوجه والرأس في الحروف، هذا على تقدير أن لا يذكر في الحديث غير الوجه، فكيف وقد جمع =

الوجه الثاني: أن النهي عن تغطية الوجه جاء لصيانة الرأس، لا لقصد كشف الوجه؛ لأنه لو غطى وجهه لم يؤمن أن يتغطى رأسه بغطاء وجهه[١].

وأُجيب عنه: بأن هذه دعوى لا دليل عليها، وصرف للحديث عن ظاهره والذي يقصد عدم تغطية الوجه كالرأس، فمن قال إنه تقيد لصيانة الرأس فحسب فلا بد له من دليل[٢].

الوجه الثالث: أنه قد ورد في بعض ألفاظ هذا الحديث: «**خمروا وجهه ولا تخمروا رأسه**»[٣]، وهذا تصريح بجواز تخمير الوجه؛ فتتعارض الروايتان في الوجه ولا تتعارض في الرأس؛ فيبقى حكم الوجه على الأصل[٤].

ونوقش: بأن هذا اللفظ من طريق إبراهيم بن أبي حرة[٥]وهو مختلف فيه، ولا يقاوم حديثه الحديث الصحيح الناهي عن تغطية الوجه[٦].

الوجه الرابع: أن من قال بهذا الحديث وهم المالكية والحنفية لا يقولون بالعمل به في محرم مات، وقالوا: يغطى وجهه ورأسه، فكيف يقال به في حال الحي[٧].

وأُجيب عنه: بأن حال الموت مخصوصٌ بما رواه عطاء عن ابن عباس

= بينهما أعني الرأس والوجه، والروايتان عند مسلم، ففي لفظ اقتصر على الوجه، وفي لفظ آخر جمع بين الوجه والرأس، وفي لفظ اقتصر على الرأس، وفي لفظ: وأن يكشفوا وجهه حسبته قال: ورأسه، ومثل هذا بعيد من التصحيف. . . .».اهـ مختصراً.

(١) ينظر: شرح مسلم للنووي ٨/ ١٢٨، والمجموع ٧/ ٦٨.

(٢) ينظر: نيل الأوطار ٥/ ٧٤، وأحكام اللباس في الصلاة والحج للدكتور سعد الخثلان ص٥٢٠.

(٣) أخرجه الشافعي في مسنده ١/ ٣٥٧، والأم ١/ ٢٧، وإسناده متصل ورجاله ثقات.

(٤) ينظر: فتح القدير ٢/ ٣٤٧، والأم ٢/ ٢٠٣، والتعليق الكبير ١/ ٤٤٠.

(٥) إبراهيم بن أبي حرة: من أهل نصيبين سكن مكة، كان يروي عن سعيد بن جبير ومجاهد، وثقه ابن معين وأحمد وأبو حاتم، وذكره الساجي في الضعفاء، وقال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس به. ينظر: لسان الميزان ١/ ٤٦، وتاريخ دمشق ٦/ ٣٨٠.

(٦) ينظر: منسك ابن جماعة ٢/ ٥٧١، والتلخيص الحبير ٢/ ٢٧١.

(٧) ينظر: المحلى ٧/ ٩٣، وفتح الباري ٤/ ٥٤، وشرح السيوطي لسنن النسائي ٥/ ٤٤. وينظر: الكفاية شرح الهداية ٢/ ٣٤٧.

مرفوعاً في المحرم يموت: «**خمِّروهم ولا تشبَّهوا باليهود**»[١]، ولأنها عبادة شرعت فبطلت بالموت كالصلاة والصيام[٢].

واعتُرض عليه: بأن هذا الحديث ضعيف؛ لا يحتج به، فلا يخصص حال الموت دون غيره، وأما كونها بطلت بالموت فغير صحيح؛ لأن نص الحديث: «**فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً**»[٣].

ويُجاب عن الوجه الرابع بجوابٍ آخر: وهو أن الصحيح عدم جواز تغطية وجه المحرم لا حياً ولا ميتاً، ومن قال بالتفريق فعليه الدليل، وما ذكر من دليل لا يحتج به لضعفه، والله أعلم.

الوجه الخامس: أن هذا الحديث واقعة عين لا عموم لها؛ لأن كون هذا المحرم يبعث ملبياً لا يتحقق لغيره، فهو خاص بهذا الرجل، ولو استمر بقاء كل محرم على إحرامه بعد موته لأمر بقضاء مناسكه، ولو كان لكل محرم لقال: (فإن المحرم) كما جاء أن الشهيد يبعث يوم القيامة وجرحه يثعب دماً[٤].

وأُجيب عنه: أن الأمر بعدم تخمير رأسه وجهه، وألا يمسه طيب جاء لأنه كان داخلاً في النسك، وهي علة عامة في كل محرم، والأصل عدم التخصيص، ومن قال بالتخصيص فعليه الدليل[٥].

الدّليل الثّاني: ما ورد عن ابن عمر من قوله: «إن ما فوق الذقن من

---

(١) أخرجه الدارقطني ٢/ ٣٩٦.

(٢) ينظر: الكفاية شرح الهداية مع العناية ٢/ ٣٤٧، وعمدة القاري للعيني ٨/ ٥١.

(٣) ينظر: المحلى ٥/ ١٥٢، والتحقيق لابن الجوزي ٢/ ٨٤٧، والتلخيص الحبير ٢/ ٢٧١.

(٤) يدل عليه ما أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ١٠٣٢ (٢٦٤٩) كتاب الجهاد، باب من يجرح في سبيل الله عن أبي هريرة مرفوعاً: (وَالَّذِي نَفْسِي بيده لا يُكْلَم أحد في سبيل الله والله أعلم بمن يكلم في سبيله إلا جاء يوم القيامة واللون لون الدم والريح ريح المسك).

(٥) ينظر: الكفاية شرح الهداية ٢/ ٣٤٧، وفتح الباري ٤/ ٥٤.

الرأس فلا يخمره المحرم»[1]، ودلالته ظاهرة في عدم تغطية الوجه.

ويُناقش من وجهين:

الأول: أنه قد ورد عن عدد من الصحابة ما يدل على جواز تغطية المحرم وجهه؛ وهم أكثر عدداً، ولم يرد عنهم ما يخالف قولهم[2].

الوجه الثاني: أنه قد ورد عن ابن عمر نفسه ما يخالف قوله هذا، فقد ورد عنه أنه كفن ابنه واقد بن عبد الله[3]، ومات بالجحفة محرماً وخمر رأسه ووجهه، وقال: «لولا أنَّا حُرُم لطيبناه»[4]، فدل هذا على أنه أخذ بجواز تخمير الوجه على أقل الأحوال في حال الموت، والذي يظهر أنه لا فرق بين الحالين لقوله ﷺ: **«فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً»**

الدّليل الثّالث: أن المرأة لا تغطي وجهها حال الإحرام مع أنها عورة مستورة؛ لما في كشف وجهها من الفتنة، فتحريم تغطية الوجه على المحرم الرجل أولى[5].

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الأول: لا يسلم بأن المرأة المحرمة منهية عن تغطية وجهها حال الإحرام، بل هي منهية عن النقاب فقط، أما سدل الحجاب على وجهها فهو من فعل أزواج النبي ﷺ، وهو واجب إذا خشيت الفتنة.

الثاني: أنه قياس مع الفارق لأن الرجل مأمور بكشف رأسه، والمرأة

---

(١) أخرجه مالك في المؤطا ١/ ٣٢٧، والبيهقي في سننه ٥/ ٥٤.

(٢) سيأتي إن شاء الله في أدلة الفريق الثاني ص٢٣٩.

(٣) واقد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي، وأمه صفية بنت أبي عبيد، وقع من بعيره وهو محرم فمات بالجحفة، وقيل: مات بالسقيا وله من الولد عبد الله بن واقد وهو من ثقات وأشراف التابعين. ينظر: الطبقات لابن سعد ٥/ ٢٠٤، والمعارف لابن قتيبة ص١٨٧، والطبقات لابن سعد ٥/ ٢٠٤.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٣٢٧، وعزاه ابن حزم لعبد الرزاق وقال: رجاله ثقات حجة الوداع ص٢٧٢.

(٥) ينظر: المبسوط ٢/ ٧، والمعونة ١/ ٥٢٥، والحاوي ٤/ ١٠١.

مأمورة بتغطيته، والرجل مأمور بالتجرد من المخيط، وهي لا تتجرد منه[١].

الثالث: أنه منقوض بلبس القفازين، فهو يحرم على المرأة دون الرجل[٢].

القول الثّاني: أن المحرم يجوز له أن يغطي وجهه، ولا فدية فيه.

وهو قول عثمان بن عفان، وابن عوف، وابن عباس، وابن الزبير، وجابر بن عبد الله، وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم، وهو قول القاسم بن محمد وطاووس وعكرمة وعطاء وغيرهم من التابعين[٣]، وهو مذهب الشافعية[٤]، والصحيح من مذهب الحنابلة[٥]، وهو قول أبي ثور وداود، واختيار ابن حزم[٦].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: ما روي عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «**إحرام المرأة في وجهها، وإحرام الرجل في رأسه**»[٧]، فدل ذلك على وجوب كشف المرأة وجهها، وكشف الرجل رأسه[٨].

ونوقش من وجهين:

الأول: هذا الحديث لا يصح مرفوعاً[٩]، قال شيخ الإسلام ابن

---

(١) ينظر: المحلى ٧/ ٩٢. (٢) ينظر: المغني ٥/ ١٥٣.

(٣) ينظر: الاستذكار ١ ١/ ٤٦، والمحلى ٧/ ٩١، والمغني ٥/ ١٥٣.

(٤) ينظر: الأم ٢/ ١٤٩، والحاوي ٤/ ١٠١، والإيضاح للنووي ص١٤٨، ومنسك ابن جماعة ٢/ ٥٧١.

(٥) ينظر: مسائل الإمام أحمد لأبي داود ص١٥٥، والمغني ٥/ ١٥٣، والإنصاف ٣/ ٤٦٣، وكشاف القناع ٢/ ٤٢٥.

(٦) ينظر: الاستذكار ١١/ ٤٦، وبداية المجتهد ١/ ٣٢٨، المحلى ٧/ ٩١.

(٧) أخرجه الدارقطني مرفوعاً ٢/ ٢٩٤، والبيهقي موقوفاً على ابن عمر ٥/ ٤٧، والطبراني في الكبير ١٢/ ٣٧.

(٨) ينظر: القرى ص١٩١، والمغني ٥/ ١٥٣.

(٩) بل هو موقوف على ابن عمر. ينظر: الضعفاء للعقيلي ١/ ١١٦، وينظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/ ٣٢ تفرد برفعه أيوب بن محمد بن عبيد الله بن عمر ووقفه =

تيمية رحمه الله: «ولم يرد عن النبي ﷺ أنه قال: إحرام المرأة في وجهها، وإنما هو قول بعض السلف»[١].

الثاني: أن قوله إحرام الرجل في رأسه لا ينتفي أن يكون في وجهه أيضاً، وفي الحقيقة أن الوجه مسكوت عنه هنا، وقد قام دليل آخر على أن إحرامه في وجهه أيضاً[٢].

الدّليل الثّاني: ما ورد في حديث عبد الله بن عمر الذي سبق وورد فيما يلبس المحرم وما لا يلبس قال ﷺ: «**ولا تلبسوا شيئاً مسه زعفران ولا الورس، ولا تنتقب المرأة المحرمة، ولا تلبس القفازين**»[٣].

وجه الاستدلال: لما كانت المرأة فقط هي المنهية عن النقاب دل بمفهومه أن الرجل يجوز له ذلك، وإلا لما كان لتقييد المرأة بذلك فائدة.

ويُناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن النهي عن تغطية الوجه للرجل قد ورد في نص آخر غير هذا النص، فكان هذا النص خاصاً بالنساء فقط، ومن المعلوم أن دلالة المفهوم ضعيفة، فلا تقاوم دلالته النص الآخر.

الوجه الثاني: أن هذا الاستدلال من باب الأخذ بمفهوم المخالفة، وهو محل خلاف، وحتى على قول جمهور العلماء الذين عملوا به، فإنه لا يصلح موضعاً للاستدلال هنا؛ وذلك لأن نهي المرأة عن النقاب لا يدل على جوازه للرجل لأن التنقب للمرأة خرج مخرج الغالب، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣] فإن الغالب كون الربائب في حجور الأزواج، ولو لم يكن في حجورهم لكن محرمات أيضاً؛ لأن المفهوم

= غيره وهو الصواب، وقال في التلخيص الحبير ٢/ ٢٧٢: في سنده أيوب بن محمد وهو ضعيف.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٢٦/ ١١٢.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٨٥، وإعلاء السنن ١/ ٥٦.

(٣) سبق تخريجه ص٢٣٣.

هنا لا يعمل به لأنه خرج مخرج الغالب، وكذلك هنا[١].

الدّليل الثّالث: إجماع الصحابة على جواز تغطية المحرم وجهه، وهو مروي عن عثمان[٢] وجماعة من الصحابة[٣] رضي الله عنهم، وليس يعرف لهم مخالف، فهو إجماع[٤].

ونوقش من أوجه:

الوجه الأول: بأنه قد ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما ما يدل على منع المحرم من تغطية وجهه، وقد سبق ذكره[٥].

وأُجيب عنه من وجهين:

الأول: لا يسلم أن ما ورد عن ابن عمر يعتبر مخالفاً لما ورد عن سائر الصحابة؛ لأن ابن عمر عنده أن ما فوق الذقن من الرأس فهو إنما أوجب كشف الرأس.

الوجه الثاني: لو سلمنا أنه مخالف لما ورد عن الصحابة؛ فإنه قد ورد عن ابن عمر ما يخالف قوله، وهو ما رواه نافع عن ابن عمر قال: «إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه»[٦]، وكذلك قصة تغطيته وجه ابنه واقد، وقد سبق ذكرها، فإما أن تتعارض الروايتان فتسقطان، ويسلم قول

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير ١/١٥١، والإحكام للآمدي ٣/٨٦، والمدخل لابن بدران ١٢/٢٧٥، وإرشاد الفحول ١/٣٠٦.

(٢) ما روي عن عثمان أخرجه مالك في موطئه ١/٣٢٧، والشافعي في مسنده ١/٢٢٦، والبيهقي في سننه ٥/١٩١.

(٣) كزيد بن ثابت وابن الزبير وجابر وغيرهم، وأخرج ذلك مالك في موطئه ١/٣٢٧، والبيهقي في سننه ٥/٥٤.

(٤) ينظر: الحاوي ٤/١٠١، والمغني ٥/١٥٣.

(٥) ينظر البحث ص٢٣٣.

(٦) أخرجه الطبراني ١٢/٣٧٠١، الدارقطني ٢/٢٩٤، والهيتمي في مجمع الزوائد ٣/ ٢١٩ وقال: رواه الطبراني في الكبير والأوسط وفيه أيوب بن محمد اليمامي وهو ضعيف.

غيره، أو يكون جواز التغطية أولى؛ لأنه يعضده قول غير ابن عمر من الصحابة[١].

الوجه الثاني من المناقشة: أن التغطية المذكورة عن الصحابة محمولة على تغطية الأنف بيده؛ فأطلق الجزء على الكل.

ويُجاب عنه من ثلاثة أوجه:

الأول: بأن الأصل في الإطلاق الحقيقة، وهو حقيقة في تغطية الكل، ومجاز في الجزء؛ وحمل اللفظ على حقيقته أولى؛ إذ لو كان عثمان مغطياً أنفه لقال الراوي رأيته مغطياً أنفه، ولم يقل وجهه.

الثاني: لو سلمنا أنه يدل على تغطية الأنف، فإن جواز تغطية البعض يدل على جواز تغطية الكل.

الثالث: أن النص الوارد في المسألة وهو نهيه عن تخمير وجه الميت المحرم في حديث ابن عباس يقضي على كل خلاف.

ويُجاب عنه: بأن ما ورد عليه من مناقشات يضعف الاستدلال به، وإجماع الصحابة بدون مخالف ومنهم راوي الحديث ابن عباس لا يمكن أن يأتي على خلاف النص.

الدّليل الرّابع: لو كانت تغطية المحرم وجهه مكروهة أو محرمة لبينها الرسول ﷺ، كما بيَّن حرمة تغطية الرأس في غير ما حديث، فلما لم ينه عن ذلك فدل على أنه مباح[٢].

ويُناقش: بأنه قد ورد ما يدل على النهي عن ذلك في حديث ابن عباس في الذي وقصته ناقته.

ويُجاب: بأنه قد ورد عليه ما ورد من مناقشات تضعف الاستدلال به.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي، ـ والله أعلم ـ، قوة القولين وتكافؤهما في الأدلة، وإن كان الاحتياط هو ترك تغطية الوجه.

---

(١) ينظر: التعليق الكبير ١/ ٤٤٢.

(٢) ينظر: المحلى ٧/ ٩٣.

وبذلك يتبين أن الأحوط هو ترك لبس الكمامات للرجل، خاصة إذا كانت تغطي أكثر الوجه لما رأينا من تكافؤ الأدلة، أما إذا وجدت الحاجة الماسة للبس الكمامة، فلعل الحاجة تكون معتبرة هنا، وهو ما يفتي به الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ(١).

أما المرأة المحرمة فقد ذكرنا في بداية هذه المسألة في تحرير محل النزاع اتفاق العلماء على تحريم انتقابها، واتفاقهم على تحريم تغطيتها وجهها؛ وهيئة لبس الكمامات للمرأة لا تخرج عن أحد هذين الاتفاقين؛ فهي إما تكون انتقاباً أو تغطيةً لوجهها، فتدخل الكمامات في المنع بالنسبة للنساء فيما يظهر.

المسألة السابعة

شد الإحرام بالأزرة أو المشابك أو الخياط من أعلاه إلى أسفله

وتحتها فرعان:

الفرع الأول: شد الإحرام بالأزرة أو المشابك أو الخياط من أعلاه إلى أسفله.

الفرع الثاني: لبس قطعة ثالثة مع الإحرام تستر العورة.

* * *

الفرع الأول: شد الإحرام بالأزرة أو المشابك أو الخياط من أعلاه إلى أسفله(٢)

لعل الكلام في هذه المسألة منحصر في شد الإزار بالأزرة أو الخياط من أعلاه إلى أسفله، إذ إن الكلام في شد الرداء، بذلك ينبني على تحريم لبس القميص على المحرم الذي جاء صريحاً في غير ما دليل؛ لأن شد الرداء بالأزرة أو المشابك أو الخياط من أعلاه إلى أسفله يجعله في الشكل

---

(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/ ١٣٠.

(٢) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما لوحظ أخيراً من ظهور لبس الإزار المخيط وإفتاء بعض أهل العلم بذلك.

كالقميص أو القباء (البشت)؛ بل هو بالتحريم أولى من القباء؛ لأن القباء لا يُزَر بل تدخل فيه اليدان؛ ولبسه للمحرم مع إدخال اليدين وبدون زر محرم بالاتفاق[(١)]؛ فكيف بالرداء إذا زر أو خيط، أما وضع زر واحد أو مشبك واحد فحكمه حكم العقد للإزار أو الرداء وليس هذا محل بحثه[(٢)].

أما شد الإزار بالأزرار أو المشابك أو حتى الخياط من أعلاه إلى أسفله فهو مما حصل فيه خلاف على قولين:

القول الأوّل: أن الإحرام بالإزار المخيط لا يجوز وهو موجب للفدية.

وهو قول جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[(٣)] على اختلاف بينهم في جواز جعل الحُجزة للإزار وأن يجعل فيها التكة، لكي يُربط بها ويستمسك ليس هذا محل بحثه[(٤)].

واستدلوا على حرمة الإحرام بالإزار المخيط بما يأتي:

الدّليل الأوّل: عن جابر في الحديث الطويل وفيه أنه ﷺ قال لجابر عن ثوبه في الصلاة: «**إن كان واسعاً فالتحف وإن كان ضيقاً فاتزر به**»[(٥)].

وجه الاستدلال: أنه ﷺ بيَّن لجابر كيفية لبس الثوب في الصلاة، فإن كان واسعاً ستر به جميع بدنه، وإن كان ضيقاً اكتفى بستر أسفل البدن، ولو

---

(١) ينظر: الأصل ٢/ ٤٠٢، والمدونة ١/ ٣٤٤، وروضة الطالبين ٣/ ١٢٦، والهداية ١١٠، والشرح الممتع ٧/ ١٥١.

(٢) ينظر المراجع السابقة.

(٣) ينظر: البحر الرائق ٣/ ١١، والاستذكار ١/ ٣٤، والمجموع ٧/ ٢٣٦، والمغني ٥/ ١١.

(٤) الخلاف في هذا بين الحنفية والشافعية والحنابلة من جهة والمالكية من جهة أخرى؛ فالفريق الأول يرى جواز أن يعقد الإزار، وأن يربط فوقه بحبل أو خيط يستمسك به، بخلاف المالكية فهم لا يرون جواز ذلك ويرونه موجباً للفدية، ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٨٤، والمدونة ١/ ٣٥٠، والمجموع ٧/ ٢٥٥، والمغني ٥/ ١٢٤.

(٥) أخرجه البخاري ١/ ١٤٢ (٣٥٤) كتاب أبواب الصلاة في الثياب، باب إذا كان الثوب ضيقاً، وأخرجه مسلم ٤/ ٢٣٠٥ (٣٠١٠) كتاب الزهد والرقائق، باب حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر.

كان الملبوس مخيطاً لما أمكن فيه ذلك؛ فدل على أنه ما يسمى بالإزار هو ما يستر أسفل البدن، وليس مخيطاً[١].

ويُناقش: بأن الحديث دل على نوع من أنواع الأُزر، وهو الإزار غير المخيط، وذلك لا يمنع أن يكون الإزار المخيط إزاراً أيضاً.

ويُجاب: بأن الإزار المخيط لا يسمى إزاراً في لغة العرب في وقت التنزيل، بل له مسمى آخر هو النقبة، قال في لسان العرب: «والنقبة خرقة يجعل أعلاها كالسراويل وأسفلها كالإزار، وقيل النقبة: مثل النطاق، إلا أنه مخيط الحجزة نحو السراويل، وقيل هي سراويل بغير ساقين»[٢].

وقال الجوهري[٣]: «والنقبة ثوب كالإزار يجعل له حجزة مخيطة من غير نيفق، وتشد كما يشد السراويل»[٤]، وأما ما جد في هذا الوقت أو قبله بتسمية النقبة بالوزرة فهذا مصطلح حادث؛ لا يحكم على النص ولا يغير مدلوله[٥].

الدّليل الثّاني: أن من يستقرئ النصوص النبوية يرى أن الإزار يوصف بالعقد ويوصف بالانحلال، ولا شك أن العقد والانحلال دليل على أن الإزار لم يكن مخيطاً؛ ومن قال بأن الإزار قد يكون مخيطاً متصلاً، فليأت بدليل على ذلك، وإليك بعض النماذج على ما ذكرت:

عن محمد بن المنكدر[٦] قال: «صلى جابر في إزار قد عقده من قبل

---

(١) ينظر: مسائل يكثر فيها السؤال في الحج للشيخ عبد الله الفوزان ص١٠.

(٢) لسان العرب لابن منظور ١/ ٧٨.

(٣) الجوهري: هو إسماعيل بن حماد أبو نصر الفارابي، صاحب ديوان الأدب، وأصله من بلاد الترك، وهو إمام في علم اللغة والنحو والصرف والأدب، مات سنة ٣٩٦. ينظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة ١/ ٦٦، ومعجم الأدباء ٢/ ٢٠٥، ويتيمة الدهر ٤/ ٤٦٨.

(٤) الصحاح للجوهري ١/ ٢٢٧.

(٥) ينظر: الرسالة المختصرة للشيخ إبراهيم الصبيحي بعنوان الإحرام بالإزار المخيط.

(٦) محمد بن المنكدر بن عبد الله بن الهدير، أبو عبد الله (أبو بكر) القرشي، كان من أزهد الناس وأعبدهم، وكان فقيهاً حافظاً، من سادات القراء توفي سنة ١٣٠، وقيل: ١٣١هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٥/ ٣٥٣، وتهذيب التهذيب ٩/ ٤١٧، وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ٢٢، ١٧٧.

قفاه، وثيابه موضوعة على المشجب»[١] الحديث، بل إن البخاري رحمه الله ترجم على هذا الحديث فقال: باب عقد الإزار على القفا في الصلاة، وقال أبو حازم[٢] عن سهل: «صلوا مع النبي ﷺ عاقدي أزرهم على عواتقهم»[٣]، فليت شعري هل يعقد على العاتق إزار مخيط، فدل على أن الإزار يعقد على الحقوين ولا يخاط.

وعن المسور بن مخرمة قال: أقبلت بحجر أحمله ثقيل، وعليَّ إزار خفيف قال: فانحل إزاري، ومعي الحجر لم أستطع أن أضعه حتى بلغت به إلى موضعه، فقال رسول الله ﷺ: «**ارجع إلى ثوبك فخذه ولا تمشوا عراة**»[٤]، وفي الحديث الآخر عن سهل بن سعد[٥] قال: «كان رجال يصلّون مع النبي ﷺ عاقدي أزرهم على أعناقهم كهيئة الصبيان فيقال للنساء: لا ترفعن رؤوسكن حتى يستوي الرجال جلوساً... زاد سهل قال: من ضيق الأزر...»[٦].

الدّليل الثّالث: أن الإزار المخيط وإن لم ينص عليه بعينه، فهو داخل فيما أجمع أهل العلم عليه من المحرمات على المحرم من اللباس، فهم قد

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ١٣٩ (٣٤٥) كتاب الصلاة، باب عقد الإزار على القفا في الصلاة.

(٢) أبو حازم: سلمة بن دينار المخزومي مولاهم الأعرج فارسي الأصل كان زاهداً عابداً ثقة مات سنة ١٣٣هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٦/ ٩٦، الأعلام ٣/ ١١٣.

(٣) صحيح البخاري الموضع السابق.

(٤) أخرجه مسلم ١/ ٢٦٨ (٣٤١) كتاب الحيض، باب الاعتناء بحفظ العورة.

(٥) سهل بن سعد: هو سهل بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة الساعدي، أبو العباس من مشاهير الصحابة، مات النبي ﷺ وهو ابن خمس عشرة سنة، وهو آخر من مات بالمدينة من الصحابة، مات سنة إحدى وتسعين وقيل قبل ذلك. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٣/ ٤٢٢، والإصابة لابن حجر ٣/ ١٤٠.

(٦) أخرجه البخاري ١/ ١٤٢ (٣٥٥) كتاب الصلاة، باب إذا كان الثوب ضيقاً، ومسلم ١/ ٣٢٦ (٤٤١) كتاب الصلاة، باب أمر النساء المصليات وراء الرجال أن لا يرفعن رؤوسهم من السجود حتى يرفع الرجال.

أجمعوا على ما ذكر في الحديث من اللباس الممنوع، وألحق أهل العلم بها ما في معناها، فليس للمحرم ستر بدنه بما عمل على قدره، ولا ستر عضو من أعضائه بما عمل على قدره؛ وليس في هذا كله خلاف[١].

ونوقش: بأن الإزار المخيط خارج عن محل الإجماع؛ لأن الإجماع الآخر دل على أن المحرم يلبس الإزار وهذا من الإزار، ومن قال بأنه ليس من الإزار فعليه الدليل[٢].

ويُجاب: بأن ما ذكر سابقاً يدل على أن الإزار المخيط ليس إزاراً لا لغة ولا شرعاً؛ فهو داخل في الإجماع على التحريم ومن قال بغير ذلك فعليه الدليل.

الدّليل الرّابع: أن أهل اللغة فسروا الإزار بأنه الملحفة، والملحفة هي ما يلتحف به مما لم يخط طرفاه؛ لأنها اللباس الذي فوق سائر الألبسة[٣]، ويؤيد ذلك قول الشاعر:

النازلين بكل معترك   كالطيبين معاقد الأزر[٤]

الدّليل الخامس: ويستدل لهذا القول بأن علة النهي عن لبس القميص حتى وإن كان بدون أكمام هو إحاطته بالنصف الأعلى من البدن، واستمساكه عليه؛ والنصف الأعلى ليس أولى بهذا الحكم من الأسفل؛ إذ القول بالإزار المخيط تفريق بين النصفين بلا دليل، وكذلك يقال أن علة منع لبس السراويل هو إحاطة كل جزء بأحد الساقين، فمنع ما يجعل على قدر الساقين سوياً مع الإحاطة والاستمساك يعطى نفس الحكم، إذ لا فرق بين الساق والساقين.

الدّليل السّادس: أن ضابط ما منع منه المحرم من اللبس بالاتفاق سواء

---

(١) ذكر الإجماع غير واحد من أهل العلم، فقد ذكره ابن قدامة في المغني ٥/١١٩، وشيخ الإسلام في شرح العمدة ٢/٢١، والعراقي في طرح التثريب ٥/٤٥ وغيرهم.

(٢) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/١٣٤.

(٣) ينظر: لسان العرب ١/٧٦٨.

(٤) من شعر خرنق بنت هفان من بني قيس بن ثعلبة ينظر الكتاب لسيبويه ٢/٥٧، وينظر: مسائل يكثر فيها السؤال في الحج ص١٠.

سمي بالمخيط أو لا؛ أن الممنوع هو كل ما حصل به إحاطة على البدن أو جزء منه أو العضو، واستمسك بخياطة أو لزقة، وأيهما انتفى الإحاطة أو الاستمساك انتفى المنع، وهذا الضابط منطبق على الإزار المخيط[١].

الدليل السابع: أن أهل العلم قد اختلفوا في عقد الإزار، فمنهم من قال يجوز لكي يستمسك ويحفظ العورة، ومنهم من منع ذلك؛ وهذا الخلاف في العقد مع إمكان حله، فكيف بالخياطة فهي أولى بالمنع من العقد[٢]؟

القول الثّاني: أن الإحرام بالإزار المخيط جائز لا يوجب الفدية.

وهذا القول ذكره الشيخ محمد بن عثيمين[٣] رَحِمَهُ اللَّهُ، وتابعه عليه جماعة من تلاميذه[٤]؛ على أساس أنه مقتضى قول جماهير أهل العلم بجواز الإحرام بالإزار المخيط.

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عندما سئل ﷺ ما يلبس المحرم من الثياب؟ قال ﷺ: **«لا يلبس القمص ولا العمائم ولا السراويلات...»**[٥].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ عد ما يمنع من اللباس؛ ومن منع شيئاً زائداً على ما ذكر النبي ﷺ، فلا بد له من دليل؛ لأنه ﷺ لما عدل عن الجواب عن بيان ما يلبسه المحرم إلى بيان ما يمنع منه المحرم من اللباس دل

---

(١) ينظر: فتح القدير ٢/٤٤٣، ومواهب الجليل ٤/٢٠٤، والإيضاح للنووي ص١٤٨، وشرح العمدة ٢/١٥.

(٢) ينظر: مذهب المالكية في منع عقد الإزار: المدونة الكبرى ١/٣٥٠، والتفريع ١/٣٢٣، وينظر مذهب الحنفية في كراهة العقد: المبسوط ٤/١٢٧، وينظر مذهب الشافعية والحنابلة في جواز العقد: الأم ٢/١٤٩، والروضة ٣/١٢٦، والهداية لأبي الخطاب ص١١٠، وكشف القناع ٢/٤٢٧.

(٣) ينظر: الشرح الممتع ٧/١٢١، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/١٣٣.

(٤) ينظر: موقع الشيخ خالد المصلح الإلكتروني الفتوى رقم ٩ من فتاوى الحج بعنوان حكم خياطة الإزار، وفتوى في موقع المسلم للشيخ خالد المشيقح بعنوان الإحرام في إزار فيه مطاط يمسك الجسم.

(٥) سبق تخريجه ص٢٠٣.

على أن ما يجتنبه محصور، وأن ما لا يجتنبه غير محصور، بل هو على الإباحة؛ لأن ما ذكر جاء بالعد لا بالحد[١].

ونوقش هذا من أوجه:

الأول: إن قُصد أن الممنوع مقصور على ما ذكر بالعد في الحديث، فهذا خلاف ما اتفق عليه علماء المذاهب كلهم لاتفاقهم على ممنوعات لم تذكر في الحديث.

الثاني: أما إن كان القصد أن الممنوع هو ما ذكر في الحديث وما شابهه في كل موضع، ولا يمنع ما سواه؛ لأن من ذكر بالعد لا بالحد، كما ذكروا، فإن الصحيح أن بيان الممنوع جاء بالعد والحد، والعد هو ما ذكر في الحديث السابق، والحد هو قوله ﷺ في حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «**من لم يجد إزاراً فليلبس السراويل**» فدل على أن المطلوب لبسه هو الإزار، والإزار نوع واحد معلوم من كلام العرب، وهو الإزار غير المخيط كما سلف ذكره، وكذلك بيَّنه ووضَّحه فعل النبي ﷺ وأصحابه، كما سلف بيان أن أُزرهم لم تكن مخيطة[٢].

الدّليل الثّاني: قوله ﷺ في حديث ابن عباس: «**من لم يجد إزاراً فليلبس السراويل**»[٣].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أطلق لفظ الإزار، ولم يقل إزاراً لم يخط أو ليس فيه خياطة؛ فدل على أن المخيط داخل في عموم النص، ومن أخرجه فعليه الدليل[٤].

ونوقش: بأن كلام العرب ـ وهو المعتبر في معرفة نصوص الشارع وتفسيرها ـ يدل على أن الإزار المخيط لا يسمى إزاراً، بل يسمى نقبة، وقد

(١) ينظر: الشرح الممتع ٧/ ١٤٧، وفتوى الشيخ المصلح التي سبق ذكرها.
(٢) ينظر: الرسالة المختصرة في حكم الإحرام المخيط د. الصبيحي.
(٣) أخرجه البخاري ٢/ ٦٥٤ (١٧٤٦) كتاب الحج، باب إذا لم يجد الإزار فليلبس السراويل.
(٤) ينظر فتاوى ابن عثيمين ٢٢/ ١٣٤.

سبق بيان ذلك، وإذا كان الإزار المخيط لا يدخل في مسمى الإزار، فعلى من قال بإدخاله في الإزار المسموح للمحرم الدليل، ولا دليل.

ويُناقش من وجه آخر: أن القميص إنما حرم لإحاطته بالجزء الذي لبس عليه، وكذا السراويل، فما الفرق بين القميص وبين الإزار المخيط؟ وهل الموضع له اعتبار في تغيير الحكم؟ أما النص على السراويل بالذات فلأنها هي التي كانت تستعمل من المخيط في هذا الموضع في ذلك الوقت، أما الإزار المخيط فلم يكن يعرف في ذلك الوقت إلا من لبس النساء، كما ذكر بعض أهل العلم(١).

الدّليل الثّالث: أن كلمة مخيط لم ترد على لسان الشرع، وإنما ورد لا يلبس المحرم كذا وكذا؛ ومن المعلوم أن المحرم لو لبس قميصاً منسوجاً بدون خياطة ما جاز لبسه، وكذا لو كان الرداء كله مرقعاً فيجوز لبسه، فلفظ المخيط لفظ مُلبس وأول من نطق به إبراهيم النخعي؛ والأولى الأخذ بلفظ الشارع؛ وهو لا يمنع من لبس الإزار المخيط؛ لأنه لا يدخل في نص الحديث، وإنما كان إدخاله عند البعض لأنه مخيط(٢).

ويُناقش من وجهين:

الأول: بأن الفقهاء ومنهم إبراهيم النخعي يقولون المخيط بناءً على الغالب؛ وإلا فإنهم متفقون على أن ما وضع على قدر العضو بدون خياطة داخل في التحريم، سواء كان ذلك بنسج أو بلصق أو بربط أو بتخليل بخلال أو نحو ذلك مما يوصل الثوب المقطع حتى يصير كالمخيط(٣).

الثاني: لا يسلم بأن سبب منع الإزار المخيط لوجود هذا الاسم، وإنما منع لأنه موضوع على قدر الجزء الأسفل سواء خيط أو كبس بكبسات أو أزرة، وهو غير داخل في مسمى الإزار المشروع.

---

(١) ينظر: النهاية في غريب الأثر للجزري ٥/١٠١، قال عن عمر رضي الله عنه: (ألبستني أمي نقبتها).

(٢) ينظر: الشرح الممتع ٧/١٤٦، والفتاوى ٢٢/١٣٥.

(٣) ينظر: شرح العدة ٢/١٥.

الدّليل الرّابع: أن المحظور من المخيط ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: ما نص عليه الشارع مثل القميص والسراويل.

ثانياً: ما كان بمعناه مثل الفانيلا والمشلح والغترة وهذا محرم أيضاً؛ لأن الشريعة لا تفرق بين المتماثلات.

والثالث: ما كان متردداً في كونه، بمعنى ما نص عليه الشارع، أو ليس داخلاً فيما نص عليه الشارع، فالأصل فيه الحل مثل الإزار المخيط فهو جائز لعموم جواز الإزار[1].

ونوقش من وجهين:

الأول: لا يسلم بأن الإزار المخيط متردد بين الدخول أو عدمه، بل هو بالدخول أولى وأحرى، لما تبين من عدم تسميته بالإزار لكي يدخل.

الثاني: أن إلحاق الإزار المخيط بالإزار غير المخيط لأن الأصل في الأشياء الإباحة مخالف لمعاني النصوص؛ لأن الواجب إلحاق الإزار بالسراويل بناءً على قاعدة تقديم الحاظر على المبيح عند التنازع، فهو له شبه بالإزار غير المخيط وهو مباح، وله شبه بالسراويل وهو محظور؛ فإلحاقه بالمحظور أولى؛ إبراءً للذمة، ودفعاً للريبة. وأما إعمال قاعدة أن الأصل في الأشياء الإباحة فهو في أمر لم تتنازع فيه الأدلة وعند التنازع يقدم الحاظر على المبيح[2].

الدّليل الخامس: أن وضع التكة للإزار لإمساكه لا يخرج الإزار عن كونه إزاراً، وهذا المعنى نص عليه أهل العلم من حنفية وشافعية وحنابلة في كلامهم[3].

ويُناقش التفريق بين الأمرين بأن وضع الحُجزة للإزار وإدخال التكة فيها لا يقتضي أن يكون الإزار مخيطاً، وذلك لعدة أمور:

---

(١) من فتوى للشيخ خالد المشيقح سبق ذكرها ص٢٤٨.

(٢) من فتوى الشيخ المصلح ص٢٤٨.

(٣) رسالة مختصرة في حكم الإحرام المخيط للصبيحي.

الأول: أن الغرض من وضع التكة هو إمساك الإزار عن السقوط، وتشابه وضع الحبل على الإزار وربطه وعقد الإزار كلها بمعنى واحد، بخلاف الخياطة، فإنه يترتب عليها الإحاطة والاستمساك.

الثاني: وهذا الوجه مهم أن أهل العلم ومنهم النووي نصوا على تحريم ربط أو عقد الإزار بالخياطة؛ بل إن النووي شدد النكير على من منع وضع التكة على الإزار، ونسب ذلك للشافعي وقال: إنه نقل غريب ضعيف، وحمل النووي ذلك على العقد بالخياطة، وقال: إن هذا حرام، أما وضع التكة فنصوص الشافعي لا تمنعه(١).

الثالث: أن بعض أهل العلم الذين قالوا بجواز وضع التكة ذكروا أن من لم يجد الإزار يجوز له أن يستعمل السراويل بعد فتقها إلا محل التكة(٢)، ومن المعلوم أن السراويل بعد فتقها لن تكون متصلة كالإزار المخيط بل ستكون مفتوحة، وإن كان وجود التكة لا يغير في الحكم شيئاً؛ لأنه مشابه للعقد والربط بحبل لا يترتب عليه إحاطة، وإنما يترتب عليه محافظة للإزار عن السقوط.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي والله أعلم رجحان القول بعدم جواز لبس الإزار المخيط، مع القول بعدم منع وضع الحُجزة في أعلى الإزار ووضع التكة فيها ليربط بها الإزار؛ وذلك لقوة أدلته، وسلامتها من المناقشة، وورود المناقشة على أدلة القائلين بالجواز؛ ولأن هذا القول هو الموافق للغة والإجماع والقواعد الشرعية، وهو الموافق لكلام كثير من أهل العلم كما أسلفت وهو الأبرأ للذمة، والله أعلم. **بناء على ما سبق تقريره في هذا الفرع نذكر فرعاً مشابهاً له في الاستدلال بدون إعادة ذكر الأدلة المتشابهة رغبة في الاختصار**:

---

(١) ينظر: المجموع ٧/ ٢٥٥.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٨٤، وفتح القدير٢/ ٤٤٣، والاستذكار ٤/ ١٦.

﴿ الفرع الثاني: **لبس قطعة ثالثة مع الإحرام تستر العورة**

مما سبق عرضه من تحديد المخيط وبيانه، يتضح لي ـ والله أعلم ـ، حرمة ما ظهر في العصور المتأخرة من وضع قطعة ثالثة تحت الفرج لتستر العورة وتربط بالإحرام بكبسات معدنية، والتي أفتى بعض أهل العلم بجوازها[١] معتمدين على أنها لا تخاط ولا تحيط بالعضو. والذي يظهر أن هذه القطعة لا تخلو من حالين:

الأول: أن تربط بالإحرام بكبسات معدنية فهذه محرمة؛ لأن فيها معنى الإحاطة والاستمساك وهو داخل في معنى المخيط الذي ذكر سلفاً[٢].

والحال الثانية: لو كانت القطعة الثالثة لم تربط بكبسات معدنية، وإنما جعل طرفها تحت معقد الإزار من الأمام والخلف لتستمسك ولا تسقط، فالذي يظهر لي أنها ممنوعة أيضاً؛ وذلك لمخالفتها هدي النبي ﷺ في الإحرام، إذ لو كانت هذه الصفة جائزة لكان النبي ﷺ أول المسارعين لها لما فيها من ستر العورة وحفظها، كيف لا وهو الذي كان ينهى عن بعض الجلسات خشية ظهور شيء من العورة، وصاحبها لا يشعر[٣]، وهدي النبي ﷺ هو الأصل في الاتباع قال ﷺ: «**لتأخذوا مناسككم**»[٤]، ولعل من أوضح المناسك وأشهرها الإحرام، والله أعلم.

---

(١) أشار المالكية رحمهم الله إلى كراهة الاستثفار بالمئزر من غير فدية، ولكنهم خصوه بالنزول والركوب والعمل، وبينوا أن معناه أن يجعل طرفي مئزره بين فخذيه ملوياً لعمل ونحوه؛ ولا فدية فيه ولغيره فيه الفدية، ينظر: التفريع ٣٢٣/١، والكافي ص١٥٣، والذخيرة ٣٠٦/٣، والتاج والإكليل ٢٠٣/٤، والشرح الكبير ٥٦/٢، والذي يظهر من كلامهم أن الاستثفار يكون بنفس المئزر وليس بوضع قطعة ثالثة، وهذا في الواقع فيه نوع اختلاف عن المسألة المطروحة، أما وضع قطعة ثالثة فورد جوازها من المعاصرين في فتوى دار الإفتاء المصري في موقعهم الإلكتروني، وهي فتوى سعيد رمضان البوطي كما في موقعه الإلكتروني وغيرهم.

(٢) وهي فتوى لجنة الإفتاء في وزارة الأوقاف الكويتية في موقعهم الإلكتروني البوابة الإسلامية.

(٣) كما في نهيه عن الاحتباء في الثوب الواحد ونحو ذلك من الجلسات، كما في صحيح البخاري ٢١٩١/٥ (٥٤٨٣) عن أبي هريرة أن النبي ﷺ نهى عن: .... أن يحتبي الرجل في الثوب الواحد وليس على فرجه منه شيء، الحديث.

(٤) سبق تخريجه ص٢٨.



الفصل الثالث

نوازل الطواف والسعي

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: نوازل المطاف والطواف.

المبحث الثاني: نوازل السعي والمسعى.





المبحث الأول

نوازل المطاف والطواف

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: نوازل المطاف.

المطلب الثاني: نوازل الطواف.

* * *

المطلب الأول

نوازل المطاف

وتحته خمس مسائل:

المسألة الأولى: مشروعية الخط المشير إلى الحجر الأسود في صحن المطاف.

المسألة الثانية: حكم الطواف بالدور الأول والثاني.

المسألة الثالثة: الطواف على السير الكهربائي لغير العاجز.

المسألة الرابعة: المرور بالمسعى حال الطواف.

المسألة الخامسة: نقل مقام إبراهيم لتوسعة المطاف.

* * *

المسألة الأولى

مشروعية الخط المشير إلى الحجر الأسود في صحن المطاف[(١)][(٢)]

تحرير محل النزاع:

١ ـ أجمع أهل العلم على أن الحجر الأسود هو بداية ونهاية لكل شوط من الطواف[(٣)].

٢ ـ اتفق عامة أهل العلم على وجوب اعتبار الحجر بداية ونهاية لكل شوط، ولو بدأ بعده لم يعتبر له ذلك الشوط ولو بدأ قبله فلا بد أن ينتهي به[(٤)].

٣ ـ أجمع أهل العلم على أن من لم يستطع استلام الحجر، فلا بد أن يحاذيه بجميع بدنه أو بعضه وإلا لم يصح له ذلك الشوط[(٥)].

٤ ـ اختلف أهل العلم في مشروعية الخط المشير إلى الحجر الأسود في صحن المطاف على قولين:

---

(١) وضع هذا الخط في بداية هذا القرن الخامس عشر الهجري، وكان قبل ذلك قد وضع خطان ثم أزيلا ووضع خط واحد بلون متميز عن الرخام الأبيض لأرض المطاف. ينظر بحث الخط المشير إلى الحجر الأسود ومدى مشروعيته ضمن كتاب: ثلاث رسائل فقهية للشيخ محمد بن سبيل حفظه الله ص١٦٥، وكتاب العلامة الشرعية لبداية الطواف ونهايته للشيخ بكر أبو زيد رحمه الله ص٢٢.

(٢) وجه دخول هذه المسألة في النوازل أن وضع الخط من الأمور الحاصلة في هذا العصر ولمعرفة مشروعية وضعه ناسب ذكره في مسائل النوازل.

(٣) ينظر: فتح القدير ٢/ ٣٥٣، والقوانين الفقهية لابن جزي ص٨٩، والمجموع للنووي ٨/ ٣٢، والمغني ٥/ ٢١٢، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٦/ ١٢٠.

(٤) جرى على وجوبه جمهور أهل العلم. ينظر المراجع السابقة، وخالف في ذلك الحنفية أو بعضهم فجعلوا البدء بالحجر سنة؛ ولو ابتدأ الطواف من غيره جاز مع الكراهة. ينظر في ذلك: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٠، وينظر: الفتاوى الهندية ١/ ٨٢٥، وذكر المحققون منهم أن الصحيح أن بالبدء بالحجر الأسود فرض عين. ينظر: فتح القدير ٢/ ٣٥٣، البحر الرائق ٢/ ٣٥٢، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٤٩٥.

(٥) ينظر: فتح القدير ٢/ ٤٩٤، البحر الرائق ٢/ ٣٥٣، ومواهب الجليل ٣/ ٦٧، والتاج والإكليل ٣/ ١٠٧، وروضة الطالبين ٣/ ٧٩، والوسيط ٢/ ٦٤٣، والإنصاف ٤/ ٥. وكشاف القناع ٢/ ٤٧٨.

القول الأوّل: أن هذا الخط المشير إلى الحجر الأسود في صحن المطاف بدعة محدثة يجب إزالته.

وهو قول الشيخ بكر أبو زيد رَحِمَهُ اللَّهُ[١].

واستدل على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: أن ما تركه الرسول ﷺ مع وجود المقتضي لفعله وعدم وجود المانع، ففعله بدعة؛ وبيان ذلك كالتالي: أن الرسول ﷺ ترك أشياء لعدم وجود المقتضي لها، فلما حصل المقتضي لها فعلها أصحابه من بعده، كجمع القرآن وعول الفرائض ومسألة الجد مع الإخوة، كما أن الرسول ﷺ ترك أشياء مع وجود المقتضي لها، ولكن لوجود مانع منع منها، كجمع الناس على صلاة التراويح؛ فالمقتضي لها قائم في زمن النبي ﷺ، ولكنه خشي أن تفرض، فلما زال المانع بموته اجتمع عليها الصحابة.

ولذا فإن ما تركه الرسول ﷺ مع وجود المقتضي له وزوال المانع ومع ذلك تركه ففعله بعده بدعة؛ وذلك كالأذان للعيدين[٢]، ومثاله في هذا الزمان الخط المشير للحجر الأسود؛ فإن المقتضي له كان موجوداً على زمن النبي ﷺ والصحابة من بعده، ولم يكن ثمة مانع من وضعه، إذ إن الطائفين يعمرون المسجد الحرام، وكلهم بحاجة أن يعلموا بداية الطواف ونهايته، وكانوا أشد حرصاً على أداء العبادة على الوجه المطلوب؛ فلما لم يفعلوه دل على أنه غير مشروع[٣].

ونوقش هذا الدليل من وجهين: بأن الخط في ذاته ليس عبادة حتى

---

(١) ينظر: رسالة الشيخ بكر أبو زيد رَحِمَهُ اللَّهُ: (العلامة الشرعية لبداية الطواف ونهايته) ص٣٤.

(٢) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم لشيخ الإسلام ابن تيمية ٥٩٨/٢، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ١٧٢/٢٦، والاعتصام للشاطبي ٤٦٦/١.

(٣) ينظر: العلامة الشرعية لبداية الطواف ونهايته لبكر أبو زيد رَحِمَهُ اللَّهُ، ورسالة في حكم الخط المحاذي للحجر الأسود لناصر الفهد ص٥.

يقال: إنه بدعة؛ بل هو وسيلة لغاية مشروعة، والوسائل لها حكم الغايات[١].

وأُجيب: بأن الابتداع قد يكون في العبادة نفسها، كصلاة الرغائب[٢]، وقد يكون في الوسيلة لها، ولعلنا نذكر هنا قصة ابن مسعود رضي الله عنه المشهورة مع القوم الذين تحلقوا في المسجد، يسبحون الله ويهللونه بوسيلة محدثة فقال لهم: «والذي نفسي بيده، إنكم لعلى ملة أهدى من ملة محمد، أو مفتتحو باب ضلالة»، فقالوا: «والله يا أبا عبد الرحمن ما أردنا إلا الخير»، فقال: «وكم من مريد للخير لم يصبه»[٣]، فالتهليل والتسبيح بلا شك غاية مشروعة، وعبادة بالاتفاق، ولكن الوسيلة التي استعملوها مبتدعة، فلم يكن للوسيلة حكم الغاية فكذلك هنا[٤].

ونوقش: بأن المقتضي لهذا الخط غير موجود في عهد النبي ﷺ؛ لأن سبب وضع هذا الخط هو للتحقق من موضع ابتداء الطواف والانتهاء منه ومحاذاته؛ لمشقة معرفة ذلك على من بعد عن الحجر الأسود وقت الازدحام الشديد أيام المواسم.

وأُجيب عليه من وجهين:

الأول: لا يسلم ذلك لأن المقتضي لهذا الخط بهذا الوصف المذكور موجود في زمن النبي ﷺ، فإن النبي ﷺ حج في السنة العاشرة، وحج معه مئة ألف من المسلمين؛ كلهم يأتم برسول الله ﷺ، وصحن الكعبة إذاك لا يتجاوز بضعة أذرع، وقد دلت النصوص على وجود الزحام؛ حتى كان ﷺ

---

(١) رسالة الخط المشير للحجر الأسود لابن سبيل ص١٦٢.

(٢) وهي صلاة اثنتا عشرة ركعة، بين المغرب والعشاء، ليلة أول جمعة من رجب، ولها صفة معينة في قراءتها وأذكارها، وفيها أحاديث موضوعة. ينظر: جامع الأصول لابن الأثير ٦/ ١٥٤، والموضوعات لابن الجوزي ٢/ ٤٧، والباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة ص١١، والفتاوى الكبرى لابن تيمية ١/ ١٧٧.

(٣) أخرجه الدارمي ١/ ٧٩، وتاريخ واسط للإمام الواسطي ١/ ١٩٩ وإسناده حسن في المتابعات والشواهد رجال ثقات وصدوقين عدا عمرو بن يحيى الهمداني وهو مقبول.

(٤) ينظر: رسالة في حكم الخط المحاذي للحجر الأسود لناصر الفهد ص٦.

يقول في بعض المواضع: «**لا يقتل بعضكم بعضاً**»[١]، ومن المعلوم أن هناك عدداً كثيراً جداً كان يطوف معه، ولا شك أن بعضهم كانوا يطوفون بعيداً عن الحجر الأسود، ولم يضع لهم النبي ﷺ ولا أصحابه علامة يستدلون بها على محاذاة الحجر الأسود، فالمقتضي موجود، ولا مانع؛ ولم يضع لهم علامة، فدل على بدعية هذه العلامة، كما أن الصحابة قد فتحوا الأمصار، وحج البيت العرب والعجم والبربر؛ ولم يعرف عنهم أنهم وضعوا لهؤلاء علامة تدلهم على محاذاة الحجر؛ مع حداثة عهدهم بالإسلام، وقلة معرفتهم للبيت؛ فدل على عدم مشروعيتها[٢].

الوجه الثاني: لو سلمنا أن المقتضي لم يكن موجوداً في عهد النبي ﷺ، فهو أيضاً ليس موجوداً في هذا الوقت، وليس سبب عدم وجوده عدم وجود الزحام بل الزحام موجود من وقته ﷺ؛ ولكن المقتضي غير موجود؛ لأن الشرع قد علق الحكمة بمحاذاة الركن الذي يوجد فيه الحجر الأسود؛ والركن الأسود شاهق في طوله؛ إذ طوله من طول الكعبة يبصره الطويل والقصير والقريب والبعيد[٣]؛ بل إن الواقف على جبل الصفا وما هو أبعد يرى ذلك الركن ويعرف محاذاته لها من عدم ذلك، فكيف بمن هو في صحن الحرم.

الدّليل الثاني: أن الشارع إذا شرع عملاً وأطلقه، ولم يقيده بشيء، فليس لأحد من الناس أن يقيده بوصف؛ وإن كان هذا الوصف قد يشمله العمل المطلق.

ويوضحه أن الله شرع الصيام مطلقاً، ولم يخصه بوقت دون وقت؛ إلا

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه ٢/ ٢٠٠ (١٩٦٦) كتاب الحج، باب رمي الجمار، وابن أبي شيبة ٣/ ٢٤٨، وأحمد في مسنده ١/ ١٧٣، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني ٦/ ٧٨، والطبراني في الكبير ٢٥/ ١٥٩، والبيهقي في سننه ٥/ ١٢٨، وانظر: التلخيص الحبير ٢/ ٢٦٤، ونصب الراية ٣/ ٧٥ وحسنه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٣٠١.

(٢) ينظر: العلامة الشرعية لبكر أبو زيد ص٢٤، ورسالة الفهد ص٥.

(٣) ينظر: العلامة الشرعية ص٢٠.

ما دل الدليل على فضله كصوم يوم عرفة وعاشوراء ونحو ذلك، فإذا خص المكلف منه يوماً كيوم السابع من الشهر مثلاً، لم يدل له دليل فلا شك أن هذا رأي محض يضاهي تخصيص الشارع؛ فصار تخصيص المكلف بدعة؛ لأنه تشريع بغير مستند[١].

وبناءً عليه فقد شرع مطلق محاذاة الحجر الأسود عند بداية الطواف؛ وتخصيص المحاذاة بخط معين لا يتقدم عنه ولا يتأخر بلا دليل بدعة، كما سبق توضيحه[٢].

ونوقش: بأن هذا الخط داخل في المحاذاة المشروعة بنص الشارع؛ بخلاف تخصيص يوم بصيام أو عبادة لم ترد في نص الشارع، فهو مبتدع.

ويُجاب عنه من أوجه: **الأول**: أن المحاذاة إما أن تكون خاصة بهذا الخط، أو تحصل قبله وبعده؛ فإن قلتم إنها مخصصة بهذا الخط؛ فنقول لو كانت مخصصة بهذا الخط لبينه الشارع، ولما خفي على أمة محمد ﷺ ألف وأربعمئة سنة، كيف لا؟ والله يقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٤].

الوجه الثاني: وإن قلتم إن المحاذاة تحصل به وبغيره؛ فنقول: ما الحكمة من تخصيص المحاذاة بهذا الخط؟ والتخصيص هنا يحتاج إلى دليل، ولا دليل فهو بدعة.

الوجه الثالث: أن التخصيص بهذا الخط داخل في القاعدة المذكورة؛ فهو إذاً داخل في الابتداع؛ لأن المحاذاة أمرها أوسع من خط واحد عرضه من بدايته إلى نهايته واحد.

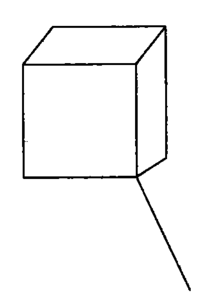
لأن المحاذاة تضيق إذا اقترب من الحجر الأسود، وتتسع كلما ابتعدت عنه؛ لأن الدائرة تأخذ بالاتساع كلما بعدت عن المركز، وكذا الزاوية تنفرج شيئاً فشيئاً، ويوضحه إن دائرة صفوف المصلين تتسع شيئاً فشيئاً كلما بعدت

---

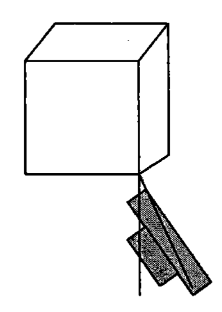
(١) ينظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٢٠/١٩٦، والاعتصام للشاطبي ١/٤٨٥.

(٢) ينظر رسالة الفهد ص٨.

الدائرة عن الكعبة، وهذا هو شأن كل ما يستقبل[١]، فما معنى تخصيص هذا الخط بالمحاذاة مع أنه يمكن رسم عشرات الخطوط في منطقة المحاذاة؛ ولكنه تقييد للمطلق، وتضييق للواسع بلا دليل.



الخط الحالي الموضوع في صحن المطاف.



المواضع التي يكون فيها محاذياً للحجر الأسود.

الدّليل الثّالث: أن قاعدة سد الذرائع من القواعد المشهورة المذكورة، وسد الذريعة المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين[٢].

وهذا الخط أولى بتطبيق القاعدة؛ لأن الجهال حسبوه موضعاً يلتمسون منه البركة، ويتحرون الصلاة فوقه، وهذا بلا شك عمل مبتدع غير مشروع، وما أعان عليه أو سببه فهو مثله، وقد قطع عمر بن الخطاب الشجرة التي حصلت تحتها بيعة الرضوان[٣]؛ خشية أن يفعل بها مثل ما يفعل عند هذا الخط، مع أن الشجرة مجزوم بأنه قد حصل عندها تلك البيعة العظيمة، التي امتدح الصحابة الذين بايعوها، وأصحابها لهم فضلهم ومنزلتهم في الإسلام؛

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٢/٢٠٨، والعلامة الشرعية لبكر أبو زيد ص٢٩، ورسالة الفهد ص٩.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٣/ ١٤٠، والموافقات ٣/ ٨٥، والاعتصام ١/ ١٠٤، وإعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ١٣٥، والمدخل لابن زيدان ١/ ٢٩٦، وإرشاد الفحول ١/ ٤١١.

(٣) العلامة الشرعية ص٢٨، ورسالة الفهد ص١١.

وأما هذا الخط فما فضله وما مزيته وما مدى ثبوته فهو حري أن يقطع كقطع عمر.

ويُناقش: بأن حصول هذه الأمور المبتدعة وارد عند مقام إبراهيم وعند الحجر الأسود نفسه وعند الحجر وغيره من المواضع، ولا قائل بأن شيئاً من ذلك يغير، وكذلك هنا.

ويُجاب: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن هذه أمور ثابت مكانها متعبد ببقائها، ولكن هذا الخط غير ثابت، ولا تعبد ببقائه بل التعبد بذهابه، وما وقع عليه من تبرك أو تحري صلاة، فهي ظلمات على ظلمات.

الدّليل الرّابع: أن قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح ثابتة بالأدلة الشرعية، ولا شك أن التقعيد بها يقصد به المفسدة الراجحة أو المساوية للمصلحة، فهي أولى بالدرء من تحصيل المنفعة، أما إذا كانت المفسدة مرجوحة والمصلحة راجحة فلا تدخل هنا[1]؛ فإذا ثبت ما سبق فإن المفاسد غير مفسدة إحداث هذا الخط بغير دليل كثيرة، نجملها فيما يلي:

أولاً: اتخاذ بعض الجهال من الخط موضعاً للتبرك والتمسح وتحري الصلاة؛ وهذه بدعة ووسيلة إلى الشرك.

ثانياً: أن هذا الخط سبَّب حرجاً وضيقاً على المسلمين؛ لكون الكثير منهم لا يرى البدء إلا منه ولا الانتهاء إلا به، ويتحرج من الانتهاء قبله ولو كان محاذياً للحجر الأسود، وكذا لا يرى البدء قبله ولا بعده؛ ولو كان محاذياً، وهذا حرج ومشقة ومفسدة ظاهرة.

ثالثاً: أن هذا الخط سبَّب حرجاً على المسلمين، وتضييقاً عليهم بالزحام الشديد الحاصل عنده، ولعل هذا لا ينكر؛ لأن كثيراً من الطائفين سيقف عليه حتى يتم ما يراه مشروعاً له فعله على هذا الخط، فمنهم من يؤشر فوقه بيده ثلاثاً أو يزيد ويمسح على وجهه اعتقاداً أنه إن قبل يديه، فكأنما قبل الحجر

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٧٨، والإبهاج للسبكي ٣/ ٦٥، وقواعد الأحكام للسلمي ٢/ ٢١، ومجموع الفتاوى ٣٠/ ١٩٣.

الأسود بل إنه سيقاتل ويدافع لذلك[١].

ونوقش: بأننا لو سلمنا أن الازدحام يحصل عنده، وتحرج الناس من البدء إلا به، ولكن نتساءل هل المصلحة في وضعه أعظم أم المفسدة؟ وهل لو أزيل الخط تزول المفسدة المذكورة أم لا؟ والجواب أن مصلحة وضعه أعظم بكثير من مفسدته، والمفسدة المذكورة مغمورة في جانب ما فيه من مصلحة كبيرة؛ وهي حصول اليقين للطائف بالبيت بالبدء بالحجر الأسود والانتهاء إليه، واستيعاب البيت بالطواف كله، أما مفسدة الازدحام فإننا نعتقد أنه لو أزيل هذا الخط لاتسعت مساحة وقوف الطائفين ليتحققوا من المحاذاة، ولكثر ازدحامهم وتدافعهم، وربما تقدم البعض ثم تأخر إذا رأى أنه قد تجاوز الحجر؛ فيحصل بذلك ضرر كبير على الطائفين، ولكن وجود الخط يقلل مساحة الوقوف بما يخفف الضرر، ومن المعلوم أن الزحام والتدافع يحصل في مواضع كثيرة كالحجر الأسود والملتزم والمقام والحجر وغيرها؛ فهل قضي على الزحام هناك ليقضى عليه هنا[٢].

ويُجاب عنه من أوجه:

الوجه الأول: أن مفسدة التبرك به وتحري الصلاة عنده مع وجود الخلاف في مشروعيته تلغي المصلحة الحاصلة من وجوده؛ فتكون المصلحة مغمورة بتلك المفسدة التي هي وسيلة للشرك، ولو كانت المفسدة وهي الزحام فحسب مع الشك في مشروعيته؛ لكان حرياً بالإزالة، فكيف وقد حصل عنده ما ذكر من تبرك؟

الوجه الثاني: أن حصول اليقين للطائف مصلحة كما زعمتم؛ فهل غفل عن تلك المصلحة لمدة ألف وأربعمئة عام ويتنبه لها في هذا العصر؟ هذا يدل على أن حصول اليقين للطائف ليس مطلوباً عند الشارع؛ بل يكفي غلبة الظن؛ إذ نحن متعبدون به، وسيأتي مزيد تفصيل له، فهي إذاً مصلحة ملغاة.

الوجه الثالث: أن ما ذكر من اتساع منطقة الزحام لو أزيل فغير صحيح؛

---

(١) ينظر: رسالة الفهد ص١٢.

(٢) ينظر: رسالة ابن سبيل ص١٦٢.

لأنه لو أزيل لرجع إلى حاله طوال هذه القرون السالفة، ولم يشتك منه أحد في هذا الجانب.

الوجه الرابع: أن القياس على الزحام الحاصل عند الحجر والمقام والحجر الأسود قياس مع الفارق؛ إذ هذه المواضع متعبد بها وهي موجودة من عهد النبي ﷺ ومن بعده كما في المقام؛ أما هذا الخط فهو حادث محدث، قد حجر واسعاً وقيد مطلقاً.

القول الثّاني: أن هذا الخط المشير إلى الحجر الأسود في صحن المطاف مشروع غير ممنوع، وهو قول الشيخ ابن عثيمين[(١)] رحمه الله، والشيخ محمد بن سبيل[(٢)] حفظه الله، وهو قرار هيئة كبار العلماء بالأغلبية[(٣)].

واستدلوا لهذا القول بما يأتي:

الدّليل الأوّل: أن العبادة الواجبة لا تبرأ الذمة منها إلا بأدائها بيقين، وقد دل على ذلك قواعد شرعية، منها على سبيل المثال: «الذمة إذا عمرت بيقين فلا تبرأ إلا بيقين»، وقيل: «القادر على اليقين لا يعمل بالظن»، وقاعدة: الشك في النقصان كتحققه[(٤)].

والواجب في الطواف البدء من الحجر الأسود والانتهاء به، ومحاذاة الطائف للحجر الأسود بكل بدنه أو بعضه في حال الابتداء أو الانتهاء واجبة، ولا تبرأ الذمة إلا بالإتيان بالمحاذاة على وجه اليقين، ولا يكفي التحري وغلبة الظن، ولا شك أن وضع الخط المشير للحجر الأسود في صحن المطاف، مما يعين الطائف على تحقق اليقين بأداء الطواف كاملاً على الوجه المشروع؛ لأنه قد لا يتحقق له المحاذاة في حال الزحام في المواسم إلا بتكلفة وشدة، لا سيما في حال بعده عن الكعبة، وقد لا تحصل له المحاذاة،

---

(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/ ٣٠١.
(٢) ينظر رسالة الشيخ ابن سبيل الخط المشير للحجر الأسود ص١٦٤.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص١٦٥ ورقم الجلسة ١٩ وتاريخ ٢٢/ ٥/ ١٤٠٢هـ.
(٤) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١/ ٥٥، والقواعد الفقهية للبركني ١/ ١١٤.

فيبطل طوافه ويفسد نسكه، كما أشار بعض أهل العلم لذلك، ففي وضع الخط تيسير وتسهيل لأداء الواجب بيقين[١].

ويُناقش من أوجه: الأول: لا نسلم بأن هذا الأمر لا بد فيه من اليقين؛ بل نحن قد تُعُبِّدنا باليقين، وتُعبدنا كذلك بغلبة الظن في مواضع لا تحصى من الشرع، وتكليف الناس التعبد باليقين تكليف بما لا يطاق في كثير من الأحيان، قال الشاطبي: «وأجري لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعذر الجاهل، فرفع عنه الإثم وعفا الله الخطأ...»[٢]، وفي موضع آخر قال: «فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة، كذلك في الرخص، وليس أحدهما أحرى من الآخر، ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع...»[٣].

الوجه الثاني: أن اليقين في القواعد المذكورة مستعار للظن المعتبر شرعاً، والله قد أوجب علينا في الأقوال والأفعال ما نظن أنه الواجب، فإذا كان المتيقن هو المظنون، فالمكلف متيقن أن الذي يأتي به مظنون له، وأن الله تعالى لم يكلفه إلا ما يظنه[٤].

الوجه الثالث: لا نسلم أن هذا الخط هو اليقين فقط؛ بل هناك خطوط أخرى يحصل بها اليقين بالمحاذاة، كما بينا سابقاً، وليس أحدها بأولى من الآخر.

الوجه الرابع: إذا سلمنا أنه لا بد من اليقين في المحاذاة فإننا نطرح تساؤلاً هو: هل أمة محمد ﷺ منذ ألف وأربعمئة سنة قبل وضع هذا الخط كانت تعبد الله بيقين في هذه المسألة أم بظن غالب؟ فإن قيل: بيقين، فإننا نقول: إن اليقين حصل لهم بدون هذا الخط، وإن قيل: بل بظن غالب؛ قلنا: ليسعنا ما وسع أمة محمد، وفيها القرون المفضلة الذين هم القدوة والأسوة.

الدّليل الثّاني: أن الوسائل في الشرع لها حكم الغايات كما قرر علماء

---

(١) ينظر رسالة الشيخ ابن سبيل ص١٥٥.
(٢) ينظر: الموافقات ٢/ ٩٠.
(٣) ينظر: الموافقات ١/ ٣٤٤.
(٤) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام لأبي محمد عز الدين السلمي ٢/ ٥١.

الشريعة، والخط المشير للحجر الأسود وسيلة لغاية مشروعة بل واجبة؛ وهي التحقق من موضع ابتداء الطواف والانتهاء منه ومحاذاته، ولا زال المسلمون منذ عهد الصحابة إلى هذا الزمان يحدثون وسائل كثيرة لغايات ومقاصد مشروعة؛ ومنها ما يتعلق بالحرمين وبغيرها، ومنها ما لا يتعلق بهما، ومن الأول: تسوير المسجد الحرام وتوسعته في عهد عثمان ﷺ، وإدارة الصفوف حول الكعبة، والعلمان الأخضران في المسعى لمعرفة مبدأ السعي الشديد ومنتهاه وغيرها، وما يتعلق بغيرها، كعلامات حدود المشاعر، وبناء أحواض الجمرات، ونقط وشكل المصحف الشريف وغيرها[1].

ونوقش من عدة أوجه:

الأول: كما ذكر سابقاً بأن الابتداع قد يكون في العبادة نفسها كصلاة الرغائب، وقد يكون في الوسيلة لها، وسبق ذكر قصة ابن مسعود في ذلك[2].

الوجه الثاني: ما ذكر من القياس ببعض ما أحدث بدعوى أنه محدثات لمقاصد مشروعة، فالقياس مع الفارق؛ لأن ما ذكر إحداثه هو من قبيل المباح لا المسنون ولا الواجب، ؛ فكيف يقاس عليها كتسوير المسجد الحرام أو المحراب المجوف أو جعل خطوط على بلاط الأروقة في الحرم لضبط اتجاه المصلين إلى عين الكعبة.

وأما جعل العلامة الخضراء لإيضاح محل السعي الشديد في بطن وادي المسعى فهي من العلامات الضرورية؛ لأن الوادي قد ردم بطنه حتى غابت معالمه، فالساعي يستحيل عليه معرفته، فيُجْعَلُ العلمان للدلالة عليه، أما هذا الخط فهو يشير إلى الحجر الأسود الذي يوجد في الركن الأسود، وهو واضح جلي لكل ذي عين، وكل ما ذكر هنا فهو من هذا أو هذا[3].

الوجه الثالث: أن تقادم إحداث البدعة لا يعتبر مسوغاً لاعتبارها والإبقاء عليها؛ بل حكمها الإلغاء مطلقاً، فما أحدث في أي مكان كان

---

(١) ينظر رسالة ابن سبيل ص١٥٧ ـ ١٥٩. (٢) ينظر رسالة الفهد ص٦.

(٣) ينظر: العلامة الشرعية لأبو زيد ص٣١.

فحكمه الإلغاء بَعُدَ زمان ابتداعها أو قرب[١].

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات، يتبين لي ـ والله أعلم ـ، رجحان القول ببدعية هذا الخط المشير إلى الحجر الأسود في صحن المطاف؛ لقوة أدلة القائلين بهذا القول، وسلامتها من المناقشة القائمة، ولأن أقوى أدلة القول الثاني هو ما يحصل من وجود هذا الخط من يقين الطائف من المحاذاة؛ ولا شك أن الأمة لن تترك أمراً مشروعاً بل واجباً على الطائف؛ ونأتي بعد أربعة عشر قرناً ونخرجه نحن؛ بل الأمة متعبدة في هذا الموضع، وفي مواضع أخرى بغلبة الظن، والله أعلم.

حلول واقتراحات:

١ ـ أقترح تكليف لجنة لإزالة هذا الخط، ودراسة ما يترتب على هذه الإزالة، وإن وجد بعض المناطق في المصابيح الداخلية لا تتضح فيها المحاذاة، مع أني أتحفظ أن يوجد منطقة لا تتضح فيها المحاذاة، لكن لو وجد في المصابيح الداخلية فمن الممكن أن يوضع ما يدل على ذلك بالداخل، ولكن كما وضع في المسعى ضوء أخضر في السقف لكي لا تحصل منه المفاسد المذكورة، ولعلنا لو قارنا بين ما في المسعى وخط المطاف لوجدنا الفرق في كل ما ذكر من مفاسد.

٢ ـ لا بد أن يؤكد على الحاج أو المعتمر بعد إزالة الخط أن يتقدم حتى يغلب على ظنه أنه قد حاذى الحجر الأسود، كما كان العلماء يؤكدون على المحاذاة، وأما زيادة التقدم فهو من التنطع المخالف لشرع الله.

٣ ـ لتلافي التزاحم على الخط وتلافي التبرك بالخط الموجود يمكن حساب زاوية المحاذاة بطريقة هندسية؛ والتي ستخرج أكثر بكثير من هذا الخط؛ ثم وضع ما يدل على بداية المحاذاة ونهايتها على جدار المصابيح المواجه للحجر الأسود، والذي يوجد فيه الآن مصباح (لمبة) واحدة

---

(١) ينظر: العلامة الشرعية لأبو زيد ص٣٢.

خضراء تشير للمحاذاة، فلماذا لا تحسب مسافة المحاذاة وتوضع على طولها لمبات خضراء تشير للمحاذاة على الجدار المذكور؟

٤ ـ في أسوأ الظروف وأحلكها، وتفادياً لبعض مفاسد هذا الخط يمكن أن يستبدل بخط علوي يربط بين المصابيح والركن الأسود، أو يكتفى بلمبة واحدة على المصابيح تكون محاذية للحجر الأسود، وهذا أخف الضررين وأهون الشرين.

تنويه وتوضيح:

كنت قد أنهيت بحث هذه المسألة قبل إزالة ذلك الخط الأسود، وبعد ذلك بفترة طويلة أزيل ذلك الخط الأسود ولله الحمد، فأسأل الله أن يضاعف الأجر والمثوبة لمن سعى في إزالته، ولمن قام بها، وقد وقفت بنفسي على ما ترتب على إزالته من تخفيف للزحام، وراحة لحجاج البيت الحرام، حتى أصبح ذلك المكان سعة وانفراجاً للطائفين، بعد أن كان ضيقاً وضنكاً، ولا شك أن ذلك من بركة الاتباع، والله أعلم.

المسألة الثانية

حكم الطواف في الدور الأول والسطح[1]

تحرير محل النزاع:

١ ـ اتفق أهل العلم على جواز الطواف داخل المسجد؛ ولو من وراء زمزم في مصابيح المساجد[2].

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في بحث النوازل ما جدَّ في هذا العصر من رفع لسقف الدور الأول من المسجد الحرام؛ بحيث أصبح أعلى من الكعبة، ومن باب أولى السطح؛ فهل يجوز الطواف فيهما على هذه الحال أو لا؟.

(٢) ينظر: المسلك المقسط ص١٦٥، والمجموع ٨/ ٤٣، والإنصاف ٤/ ١٥، ووافق المالكية في حال الزحام، أما إذا لم يوجد زحام وطاف هناك فإنه لا يجزئه. ينظر: الذخيرة للقرافي ٣/ ٢٤١، ومواهب الجليل ٣/ ٧٥.

٢ ـ اتفق عامة أهل العلم على عدم صحة طواف من طاف خارج أسوار الحرم[١].

٣ ـ اختلف أهل العلم في حكم الطواف في الدور الأول والسطح على أقوال ثلاثة هي:

القول الأوّل: يجوز الطواف في الدور الأول والسطح.

وهو قول الحنفية[٢]، والمعتمد عند الشافعية[٣]، ومذهب الحنابلة[٤]، وقول عامة أهل العلم في هذا العصر[٥].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٥٠] فدلت الآية على أن من كان بأرض منخفضة عن المسجد الحرام يكون مستقبلاً في صلاته لتخوم أرض الحرم، ومن كان بمكان مرتفع عن سطح الكعبة فيكون مستقبلاً لما فوق الكعبة من الهواء؛ فدل ذلك على أن حكم ما تحت البيت الحرام وما فوقه من الهواء مثل البيت الحرام في حال الاستقبال[٦].

الدّليل الثّاني: ما ورد من حديث سعيد بن زيد ﷺ، قال: سمعت رسول ﷺ يقول: «**من ظلم من الأرض شيئاً طُوِّقه من سبع أرضين**»[٧].

---

(١) ينظر: البحر الرائق ٢/ ٣٥٣، ومواهب الجليل ٣/ ٨١، وروضة الطالبين ٣/ ٨١، وشرح العمدة ٢/ ٥٩٩.

(٢) ينظر: منسك ملا قاري ص١٦٥، وإرشاد الساري لحسين بن عبد الغني ص١٦٥، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٢٩.

(٣) ينظر: المجموع ٨/ ٤٣، وتحفة المحتاج ٤/ ٨٢.

(٤) ينظر: الفروع ٣/ ٣٧٠، والإنصاف ٤/ ١٥، وشرح منتهى الإرادات ١/ ٥٣٧.

(٥) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١ ١/ ٢٣١، وخطبة للشيخ ابن عثيمين في موقع الشيخ محمد بن عثيمين من المجموعة الثالثة أحكام ومناسك الحج.

(٦) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ١/ ١٦.

(٧) أخرجه البخاري ٢/ ٨٦٦ (٢٣٢٠) كتاب المظالم، باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض، ومسلم ٣/ ١٢٣٠ (١٦١٠) كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها.

وجه الاستدلال: تدل على أن من ملك أرضاً ملك سفلها، وملك ما هو أعلى منها من الهواء، فلا يوضع في أسفلها ولا أعلاها شيء إلا بإذنه[١].

الدّليل الثّالث: ما ورد في حديث ابن عباس ﵄ عن النبي ﷺ قال: «**الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل لكم فيه الكلام، فمن يتكلم فلا يتكلم إلا بخير**»[٢].

وجه الاستدلال من الحديث: أن حكم الطواف حكم الصلاة إلا ما

---

(١) ينظر: صفة حج النبي ﷺ للشيخ محمد المختار الشنقيطي موقع صيد الفوائد الإلكتروني.

(٢) حديث ابن عباس روي من وجهين أحدهما مرفوع أخرجه الترمذي ٣/ ٢٩٣ (٩٦٠) كتاب الحج، باب ما جاء في الكلام في الطواف، والبيهقي ٥/ ٨٧، والدارمي ٢/ ٦٦، وابن حبان ٩/ ١٤٣، وابن الجارود ١/ ١٢٠، والطحاوي في شرح المعاني ٢/ ١٧٨، والطبراني في الكبير ١١/ ٣٠٤ والوجه الآخر: موقوف أخرجه النسائي في سننه ٥/ ٢٢٢ (٢٩٢٢) كتاب الحج، باب إباحة الكلام في الطواف، وأخرجه في السنن الكبرى ٢/ ٤٠٦، وأحمد في مسنده ٣/ ٤١٤، والحاكم ١/ ٣٦٠، وابن أبي شيبة ٣/ ١٣٧، والبيهقي ٥/ ٨٧.

قال الحافظ في التلخيص الحبير ١/ ١٢٩: «صححه ابن السكن وابن خزيمة وابن حبان. قال الترمذي: روي مرفوعاً وموقوفاً، ولا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن السائب». اهـ قال ابن حجر: «مداره على عطاء بن السائب عن طاووس، واختلف في رفعه ووقفه، ورجح الموقوف النسائي والبيهقي وابن الصلاح والمنذري والنووي وزاد إن رواية الرفع ضعيفة وفي إطلاق ذلك نظر»، ولابن حجر كلام طويل في الحديث يراجع هناك، وكلام الحافظ يشعر بأنه قواه مرفوعاً.

وخلاصة القول: أن الحديث جاء عن ابن عباس ﵄ من طريق طاووس وسعيد بن جبير، أما طاووس بن كيسان فقد اختلف عليه فيه على أوجه، أحدها: رواية ابنه عبد الله بن طاووس وإبراهيم بن ميسرة كليهما عنه موقوفاً وهي التي صححها الأئمة، وأما سعيد بن جبير فقد جاء عنه من طريقين اثنين ومن جعل الحديث من مسند ابن عمر فقد أخطأ وخالف الجماعة.

وقد صححه الألباني مرفوعاً لأن سفيان روى عن عطاء بن السائب قبل اختلاطه. الإرواء ١/ ١٥٤، وبحث للشيخ خالد بن صالح الغصون في تخريج هذا الحديث ص١٠ في موقع الإسلام اليوم.

استثني، ولما جازت الصلاة إلى فضاء الكعبة فكذلك يجوز الطواف إلى فضائها[١].

الدّليل الرّابع: أن حقيقة الكعبة هو البناء وما فوقه من الهواء؛ ولذا صحت الصلاة فوق جبل أبي قبيس إجماعاً[٢]، ولو انهدم البيت والعياذ بالله لصحت الصلاة إلى البقعة[٣].

القول الثّاني: يجوز الطواف في الدور الأول أو على السطح إذا كان ارتفاعهما دون ارتفاع الكعبة، وهو اختيار جماعة من الشافعية[٤].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

وجه الاستدلال: أن هذا ظاهر في لزوم كون الطواف بنفس البيت لا بفضائه، وقولهم طاف بالمكان يعني أنه جعل المكان في وسطه لا فوقه ولا تحته.

ونوقش: بأن هذا الاستدلال وإن صح؛ فإن الأدلة السابقة في القول الأول توجب التوسعة، كما أن الأدلة الدالة على جواز الاستقبال لفضاء المسجد واضحة وظاهرة، ومن البعيد وجود الفرق بين الاستقبال والطواف مع كون التكليف فيهما إلى البيت[٥].

الدّليل الثّاني: أن المقصود في الطواف نفس البناء وتعيينه، فإذا علا عليها لم يكن طائفاً بنفس بنائها فلم يجز، بينما المقصود في الصلاة جهة

---

(١) ينظر: إرشاد الساري لمنسك ملا قاري ص١٦٥، وصفة حج النبي ﷺ للشيخ محمد المختار الشنقيطي موقع صيد الفوائد الإلكتروني.

(٢) ينظر: المبسوط ٢/ ٨٠، والحاوي ٢/ ٢٠٨، ومواهب الجليل ٢/ ١٠٧، وكشاف القناع ١/ ٣٠٥.

(٣) ينظر: المجموع ٨/ ٤٣، وتحفة المحتاج ٤/ ٨٢، والمسلك المقسط ٨/ ٤٣.

(٤) وهو اختيار الماوردي والروياني ينظر الحاوي ٤/ ١٤٩، ومنسك ابن جماعة ٢/ ٧٨٣.

(٥) ينظر: بحث الطواف من الطابق الأول دراسة فقهية استدلالية لمحمد بن جواد الفاضل ص٥.

بنائها فإذا علا كان مستقبلاً لها[(١)].

ونوقش من وجهين: أنه يلزم من هذا أن الكعبة إذا انهدمت والعياذ بالله لا يصح الطواف حول عرصتها، وهذا بعيد.

الوجه الثاني: أن الفرق بين الصلاة والطواف ضعيف، وهو تحكم ظاهر[(٢)].

وأُجيب: أن الفرق يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ ومعنى ذلك: أن المصلي يجعل وجهه شطر المسجد الحرام ولم يقل نفس البيت، وفي الطواف يقول: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [البقرة: ١٢٥]. والواضح أن المراد من البيت في الآية الكعبة لا المسجد.

واعتُرض عليه: أن قوله: ﴿شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ جاء مقابلاً لبيت المقدس، ولزوم الانصراف عنه، والتوجه إلى المسجد الحرام، كما أن من كان داخل المسجد يجب عليه التوجه إلى الكعبة، ولا يجوز أن يصلي إلى المسجد، والمسجد الحرام في الآيات إشارة إلى البيت.

فالظاهر أنه لا فرق بين الاستقبال والطواف؛ فلو أزيل البناء تصح الصلاة إلى الفضاء، ولا تصح إلى البناء الزايل، وكذا يصح الطواف حول الفضاء في هذه الحال بلا خلاف إذ لا فرق[(٣)].

القول الثّالث: لا يجوز الطواف بالدور الأول ولا بالسطح، وهو الذي يظهر لي من قول المالكية[(٤)].

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/١٤٩، ونهاية السالك لابن جماعة ٢/٧٨٣.

(٢) ينظر: المجموع ٨/٤٣، وتحفة المحتاج ٤/٨٢.

(٣) ينظر بحث الطواف من الطابق الأول دراسة فقهية استدلالية محمد بن جواد الفاضل ص٦ وهو موجود على موقعه الإلكتروني.

(٤) نص المالكية كما أسلفنا على أن الطواف من وراء زمزم أو في السقائف إذا كان لزحام فهو جائز وإلا فلا. ينظر: الذخيرة للقرافي ٣/٢٤١، والتاج والإكليل ٣/٧٥، =

واستدلوا بما يأتي:

الدّليل الأوّل: أن الطواف في السطح طواف خارج المسجد، وقد وقع الاتفاق على أن الطواف خارج المسجد لا يجزئ؛ فكان الطواف في السطح لا يجزئ[(١)].

ويُناقش من أوجه:

الأول: أنه ليس طوافاً خارج المسجد؛ بل هو طواف داخل المسجد؛ إذ لا يوجد حاجز بين الطائف في السطح وبين الكعبة، كما بين الطائف خارج المسجد والبيت.

والثاني: أن سطح كل شيء له حكم ذلك الشيء؛ فتجوز الصلاة على سطح المسجد اقتداءً كما تجوز فيه؛ ولا يجوز للجنب اللبث على سطح المسجد كما لا يجوز له اللبث فيه، ويصح الاعتكاف في السطح كما يصح الاعتكاف في المسجد، ولو حلف لا يدخل داراً فدخل سطحها فإنه يحنث بذلك[(٢)].

الدّليل الثاني: أن البعد يقطع النية إليه؛ حتى أن من دار هناك يقال: كان فلان يدور في سطح المسجد؛ كأنه يتأمله ولا يقال في العرف: كان يطوف بالبيت[(٣)].

ونوقش من وجهين:

الأول: لا نسلم ذلك؛ لأن العرف يسمي الطائف من السطح طائفاً

= وقال صاحب مواهب الجليل ٣/ ٧٥: «والمعنى أن من شروط الطواف أن يكون داخل المسجد؛ فلو طاف خارجه لم يجزه. ابن رشد، ولا خلاف في ذلك. **وقلت:** ومثله والله أعلم من طاف على سطح المسجد؛ وهذا ظاهر لم أره منصوصاً...»، وهذا أصرح ما رأيت من نصوص المالكية والله أعلم.

(١) ينظر: مواهب الجليل ٣/ ٧٥

(٢) ينظر: الهداية للمرغيناني ٢/ ٧٧، والبحر الرائق ٢/ ٣٦، والإقناع للماوردي ص٤٨، والمجموع ٦/ ٤٧٣، والكافي لابن قدامة ٤/ ٤٠٦، المبدع ١/ ٣٩٦.

(٣) ينظر: فتح القدير لابن الهمام ٢/ ٣٨٩.

عرفاً؛ ولو سألت كل من في داخل المسجد وخارجه عمن يطوف من السطح لسمَّاه طائفاً.

الثاني: سلَّمنا أن العرف لا يوافق في ذلك، فإن الشرع قد جعل البيت فوقاً وتحتاً يجوز الصلاة والطواف نحوه مطلقاً، حتى ولو ذهب البناء ـ والعياذ بالله ـ[١].

الدّليل الثّالث: أن المطلوب في استقبال القبلة في الصلاة جملة البناء والهواء لا بعضه ولا الهواء. وجزء الهواء العاري عن البناء لا يسمى بيتاً ولا كعبة؛ فإن الكعبة في اللغة هي المرتفعة، ومنه المرأة الكاعب إذا ارتفع ثديها، والبيت هو السقف والحيطان وهذا المعنى لا يتحقق إلا في جملة البيت ببنائه وهوائه، والمصلي على أبي قبيس مستقبل بوجهه جملة البناء والهواء[٢].

ويُناقش من أوجه:

الأول: أن الواجب هو استقبال البقعة وهواها، ويدل على ذلك الصلاة على جبل أبي قبيس، ويوضحه أنه لو انتقضت الكعبة ـ والعياذ بالله ـ فإنه يكفيه استقبال العرصة والهواء.

الثاني: أن المصلي على جبل أبي قبيس لا يعتبر مستقبلاً بوجهه جملة البناء والهواء، إلا إذا كان يرى الكعبة؛ وإلا فالأصل أن يكون مستقبلاً هواء الكعبة لأنه هو الذي يحاذيه أثناء الاستقبال.

الثالث: أن الاستقبال لو كان حتماً لجملة البيت بنائه وهوائه ما جاز أن تصلي النافلة في جوف الكعبة؛ لأن المستقبل في هذه الحال لن يستقبل إلا جزءاً من الكعبة.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات، تبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بجواز الطواف في الدور الأول والسطح على كل حال؛ سواء كان زحاماً متصلاً أو غير متصل، وسواء كان مرتفعاً عن الكعبة

---

(١) ينظر: بحث الطواف من الطابق الأول دراسة فقهية استدلالية للفاضل ص٧.

(٢) ينظر: الذخيرة ٢/١١٦، والفواكه الدواني ١/١٢٧، وحاشية العدوي ١/٢٠٨.

أو لا ؛ لقوة أدلته، وظهور دلالتها، وضعف أدلة الأقوال الأخرى، ووجود الحاجة الملحة للتوسيع على الطائفين، ورفع المشقة عنهم، ولولا ذلك لرأينا عجباً في هذا الوقت من شدة الزحام وضيق المطاف.

المسألة الثالثة

الطواف أو السعي على السير الكهربائي لغير العاجز[١]

تحرير محل النزاع:

١ - اتفق أهل العلم على أن طواف الماشي أولى وأفضل من طواف الراكب[٢].

٢ - كما اتفقوا على أن المعذور يجوز له الطواف راكباً[٣].

٣ - اتفق عامة أهل العلم على أن طواف غير المعذور أو سعيه بالصفا والمروة راكباً له الحكم نفسه[٤].

٤ - اختلف العلماء في حكم طواف أو سعي غير المعذور راكباً على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: أن طواف الراكب وسعيه من غير عذر صحيح لا فدية فيه، وهو قول أنس بن مالك رضي الله عنه وعطاء[٥] ومذهب الشافعية[٦]، ورواية عند الحنابلة[٧]

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل واضح؛ إذ مع كثرة الزحام طرحت عدة جهات تعنى بالحجاج بعض الحلول؛ ومن الحلول التي طرحها معهد خادم الحرمين الشريفين لأبحاث الحج هذه المسألة.

(٢) المبسوط ٤/ ٤٤، الحاوي ٤/ ١٥١، الذخيرة ٣/ ٢٤٦، ٥/ ٢٤٩.

(٣) المبسوط ٤/ ٤٤، الذخيرة ٣/ ٢٤٦، المجموع ٨/ ٢٧، المغني ٥/ ٢٤٩.

(٤) المراجع السابقة.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة عن عطاء ٣/ ١٧٠، وينظر: التمهيد ٢/ ٩٥.

(٦) ينظر: الأم ٢/ ١٧٤، والحاوي ٤/ ١٥١، والمجموع ٨/ ٢٨، وتحفة المحتاج ٤/ ٤٢.

(٧) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٦٢٤، والمغني ٥/ ٢٥٠، والإنصاف ٤/ ١٢.

اختارها جماعة منهم[١]، وهو قول داود وابن المنذر[٢] وابن حزم[٣].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: ما رواه ابن عباس قال: «طاف رسول الله ﷺ بالبيت في حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجنه»[٤].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ طاف على بعير من غير عذر، ذكر في الحديث، قال ابن المنذر: ولا قول لأحد مع فعل النبي ﷺ[٥].

ونوقش من أوجه:

الوجه الأول: أن النبي ﷺ إنما طاف على راحلته لعذر؛ وهو أنه كان يشتكي، ويدل على ذلك ما رواه ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ قدم مكة وهو يشتكي فطاف على راحلته كلما أتى على الركن استلم الركن بمحجنه...»[٦]، وهذا يدل على أن طوافه لم يكن لغير عذر، وقد سبق الاتفاق على أن المعذور يجوز له الطواف راكباً، وقد أشار إلى هذا البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ في ترجمة أحد الأبواب، قال: «باب المريض يطوف راكباً»[٧].

وأُجيب عن هذه المناقشة من وجهين:

بأن الشكوى المذكورة لم تثبت، وإنما وردت في هذا الحديث وهو ضعيف[٨].

---

(١) كأبي بكر عبد العزيز، وابن حامد، وابن قدامة، والمجد؛ ينظر: الإنصاف ٤/ ١٢.
(٢) ينظر: المجموع ٨/ ٢٩.
(٣) ينظر: المحلى ٧/ ١٨٠.
(٤) أخرجه البخاري ٢/ ٥٨٢ (١٥٣٠) كتاب الحج، باب استلام الركن بالمحجن، ومسلم ٢/ ٩٢٦ (١٢٧٢) كتاب المناسك، باب جواز الطواف على بعير وغيره.
(٥) ينظر: الأم ٢/ ١٧٣، والمغني ٥/ ٢٥٠، والممتع ٢/ ٤٣٠.
(٦) أخرجه أبو داود ٢/ ١٧٧ (١٨٨١) كتاب الحج، باب الطواف الواجب، والبيهقي في الكبرى ٥/ ٩٩، وابن عبد البر في الاستذكار ٤/ ٢١٤.
(٧) ينظر: صحيح البخاري مع فتح الباري ٣/ ٤٩٠.
(٨) هذا الحديث أخرجه أبو داود وغيره كما ذكر سابقاً ولكن في سنده يزيد بن أبي زياد الكوفي قال ابن حجر في التهذيب ١١/ ٢٨٨: «قال عنه أحمد ليس حديثه بذاك، =

وأحاديث عائشة وجابر صرحت أنه طاف راكباً ليراه الناس[١].

الوجه الثاني من المناقشة:

أن النبي ﷺ طاف راكباً ليشاهده الناس فيسألوه، ويدل عليه ما رواه جابر قال: «طاف رسول الله ﷺ بالبيت في حجة الوداع على راحلة يستلم الحجر بمحجنه؛ لأن يراه الناس ويشرف، وليسألوه، فإن الناس غشوه»[٢]، بل قد ورد ما هو أشد تصريحاً، من ذلك ما ورد عن أبي الطفيل[٣] أنه قال لابن عباس: «. . . قلت له: أخبرني عن الطواف بين الصفا والمروة راكباً أَسُنَّةٌ هو؟ فإن قومك يزعمون أنه سنة، قال: صدقوا وكذبوا؟ قال قلت: ما قولك صدقوا وكذبوا. قال: إن رسول الله ﷺ كثر عليه الناس يقولون: هذا محمد هذا محمد، حتى خرج العواتق من البيوت، قال: وكان رسول الله ﷺ لا يضرب الناس بين يديه، فلما كثر عليه ركب والمشي والسعي أفضل»[٤]، فدل ذلك كله على أن النبي ﷺ كان معذوراً بركوبه، والركوب في حق المعذور جائز بالاتفاق[٥].

وأُجيب عن هذه المناقشة من عدة أوجه:

الأول: أن ثبوت طوافه راكباً واضح وجلي، وحتى هذه الأحاديث تدل

= وابن معين ليس بالقوي، وقال أخرى: ضعيف، وقال أبو زرعة: لين يكتب حديثه ولا يحتج به»اهـ. قال البيهقي: تفرد بهذا الحديث ٥/ ٩٩ وضعفه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٢٨٧.

(١) ينظر: المجموع ٨/ ٢٩، ونيل الأوطار ٥/ ١٢٢.

(٢) أخرجه مسلم ٢/ ٩٢٦ (١٢٣٧) كتاب الحج، باب جواز الطواف على بعير وغيره واستلام الحجر بمحجن ونحوه للراكب.

(٣) أبو الطفيل: عامر بن واثلة بن عبد الله بن عمرو بن الطفيل الليثي، ويقال اسمه عمرو، ولد عام أحد، وأدرك ثماني سنين من حياة النبي ﷺ، نزل الكوفة وصحب علياً في مشاهده، ومات بمكة سنة عشر ومائة على الصحيح، وهو آخر من مات من الصحابة. ينظر: الاستيعاب ٤/ ١٦٩٧، وتهذيب الكمال ١٤/ ٧٩.

(٤) أخرجه مسلم ٢/ ٩٢١ (١٢٦٤) كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة وفي الطواف الأول من الحج.

(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ٤٥، والذخيرة ٣/ ٢٤٧، والروايتين والوجهين ١/ ٢٨٣.

عليه، ولم يأت دليل على أنه قال: إنما طفت لأني عليل، أو لعجزي عن الطواف ماشياً؛ فلذا فالطواف راكباً جائز.

الثاني: أن طوافه راكباً مجمع عليه، والسبب في ذلك مختلف فيه؛ من غير بيان منه سبب ذلك؛ فكان العمل بما صح من طوافه راكباً الذي حصل بنقل الجميع، وإلغاء السبب الذي لم يبينه ﷺ، والبقاء على الأصل وهو الجواز[1] أولى.

الثالث: أن حديث ابن عباس نفى الاستحباب والسنية، ولم ينف الجواز، بل إن قوله: «والمشي والسعي أفضل» يدل على الجواز.

الوجه الثالث من المناقشة:

أن طواف الراكب هنا خاص بالنبي ﷺ، أو أنه حصل قبل أن يحوط المسجد، فلما حوط المسجد لا يجوز لأحدٍ أن يطوف راكباً[2].

ويُجاب عنه: أما دعوى الخصوصية فلا دليل عليها وهي خلاف الأصل في الأحكام حتى يأتي ما يثبتها، وأما دعوى أنّ هذا حصل قبل أن يحوط المسجد، فما الفرق بين الأمرين بالنسبة للركوب في العصر الحالي؛ فهذا تعليق للحكم على وصف غير مؤثر؛ لأن حرمة البيت وتنزيهه حاصلة قبل الإحاطة كما هي بعد الإحاطة.

الدّليل الثّاني: أن طواف الراكب لعلة لا فدية فيه بالاتفاق، وهذا يدل على أنه في غير الضرورة لا فدية فيه؛ لأن الفدية في الإحرام لا تسقطها الضرورات[3] كما ورد في حديث كعب بن عجرة عندما أمر بالحلق والفدية للضرورة.

ونوقش: أن فعل المحظور لا تسقط كفارته الضرورة، أما فعل النسك فلا يلزم إلا في حالة القدرة، والضرورة تسقطه كطواف الصدر للحائض[4].

---

(١) ينظر: تهذيب الآثار لابن جرير ١/ ٧٥. (٢) ينظر: فتح الباري ٣/ ٤٩٠.
(٣) ينظر: اختلاف العلماء ٢/ ١٤٤، والحاوي ٤/ ١٥٢.
(٤) ينظر: اختلاف العلماء ٢/ ١٤٤.

الدّليل الثّالث: أنه سبحانه أمر بالطواف مطلقاً، فكيفما أتي به جاز، ولا يجوز تقييد المطلق إلا بدليل[1].

ويُناقش: بأن الأصل في الطواف المشي، فإذا تركه لم يكن طائفاً.

ويُجاب: بأن النص الشرعي دل على أن الطواف يطلق على الراكب، كما ورد في النصوص السابقة.

الدّليل الرّابع: أن الطواف ركن، لو أداه ماشياً لم يجبره بدم، فكذا لو أداه راكباً كالوقوف بعرفة والإحرام[2].

ونوقش: بأن القياس مع الفارق؛ لأن المسمى الطواف نفسه، فإذا ركب لم يوجد منه الطواف ولم يجزه، أما الإحرام فالمعنى فيه القصد، وهذا يوجد في حق الراكب والماشي، والوقوف بعرفة المعنى فيه السكون بعرفة، وهو موجود في حق الراكب والماشي[3].

الدّليل الخامس: أن المشي في الطواف هيئة من الهيئات؛ كالرمل والاضطباع والإحلال، لا يمنع من صحة الطواف.

ونوقش: بأن القيام في الصلاة هيئة، ومن المعلوم أنه لا يجوز له أن يصلي راكباً، فمن الهيئات ما هو واجب، ومنها ما هو مستحب[4].

القول الثّاني: أن طواف الراكب من غير عذر يجزئه وعليه دم. وهو مذهب الحنفية[5]، والمالكية[6]، ورواية عن الإمام أحمد[7].

واستدلوا على ذلك بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: ما ورد من حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: «شكوت إلى

---

(١) ينظر: المغني ٥/ ٢٥٠، والشرح الكبير ٣/ ٣٩٤، والممتع ٢/ ٤٣٠.
(٢) ينظر: الحاوي ٤/ ١٥٢، والروايتين والوجهين ١/ ٢٨٣.
(٣) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٦٢٩.
(٤) المرجع السابق.
(٥) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ٤٣، والمبسوط ٤/ ٤٥، وإعلاء السنن ١٠/ ٨٤.
(٦) ينظر: المدونة ١/ ٣١٧، والإشراف ١/ ٤٧٧، ومواهب الجليل ٤/ ١٥٠ وذكر المالكية والحنفية أنه إن كان في مكة فإنه يعيد وإن كان قد سافر فعليه الدم.
(٧) ينظر: المغني ٥/ ٢٥٠، والإنصاف ٤/ ١٢.

رسول الله ﷺ أني أشتكي، قال: **طوفي من وراء الناس وأنت راكبة...**»[١].

وجه الاستدلال: أن أم سلمة لم تطف راكبة وهي تشتكي؛ إلا بعد أن سألت النبي ﷺ عن ذلك؛ ولو كان المشي والركوب سواء؛ لم تحتج إلى الاستئذان؛ مما يدل على أن الطواف راكباً لا يسوغ إلا بعذر، وقوله: «**طوفي من وراء الناس**» يقضي منعها من الطواف في المطاف[٢].

ونوقش: بأن الاستدلال بهذا الحديث يقتضي أنه لا يجوز طواف الراكب لغير عذر، وأنتم تقولون بجوازه وتخالفون في وجوب الدم لجبرانه، وليس في الحديث ما يدل على وجوب الدم[٣].

الدّليل الثّاني: ما ورد من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً: «**الطواف بالبيت صلاة، إلا أن الله أحل لكم الكلام، فمن يتكلم فلا يتكلم إلا بخير**»[٤].

وجه الاستدلال: أن الطواف كالصلاة إلا فيما استثني، وأداء الصلاة راكباً من غير عذر لا يجوز، وكذلك الطواف راكباً من غير عذر، والمشي شرط كمال فيه، فتركه من غير عذر يوجب الدم[٥].

ونوقش: بأنكم إن قلتم بأنه شرط كمال؛ فهذا خلاف المتبادر من لفظ الحديث، فيلزمكم إما أن تعتبروه شرط صحة، أو لا تعتبروه للأدلة الأخرى التي تدخله فيما استثني، وإن قلتم إنه شرط صحة بناء على أن القيام في الصلاة شرط صحة بالاتفاق يقال كيف يقاس ما فيه النقل عن النبي ﷺ أنه طاف على راحلته، ولم يقل عند ذلك أن طوافي هذا لعذر ولم ينقل عمن يوثق بنقله، والتأسي به هنا مباح أو واجب حتى تثبت الخصوصية[٦].

---

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٥٨٥ (١٥٤٠) كتاب الحج، باب طواف النساء مع الرجال، ومسلم ٢/ ٩٧٢ (١٢٧٦) كتاب الحج، باب جواز الطواف على بعير وغيره واستلام الحجر بمحجن ونحوه للراكب.

(٢) ينظر: إعلاء السنن ١٠/ ٨٤، وفتح الباري ٣/ ٤٩، والذخيرة ٣/ ٢٤٧.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ١٥٢.

(٤) سبق تخريجه ص٢٧١.

(٥) ينظر: الإشراف ١/ ٣٧٧، والاستذكار ٤/ ٢١٤، والراويتين ١/ ٢٨٣.

(٦) ينظر: الاستذكار ٤/ ٢١٤، والمجموع ٨/ ٢٩.

الدّليل الثّالث: أنه ﷺ طاف ماشياً، وقال: «**لتأخذوا مناسككم**» ولا زال الناس من عهد النبي ﷺ إلى عهدنا يطوفون مشياً[(١)].

ونوقش: بأن الوارد عنه لم يقتصر على الطواف ماشياً فحسب؛ بل طاف ماشياً وطاف راكباً.

الدّليل الرّابع: أن من فعل ذلك ترك صفة واجبه في ركن من الحج؛ فأشبه ما لو وقف بعرفة نهاراً ودفع قبل غروب الشمس[(٢)].

ويُناقش: أن هذا قياس مع الفارق؛ لأن النبي ﷺ ثبت عنه أن وقف ينتظر غروب الشمس حتى غربت، ثم دفع مسرعاً حتى ذهب إلى مزدلفة، ولم يصل المغرب حتى توقف فيها، مما يدل على وجوب الانتظار حتى تغرب الشمس؛ لأنه لو لم يكن واجباً لدفع قبل المغرب لكي يصلي المغرب في أول وقتها في مزدلفة، وليس ذلك موجوداً في الطواف راكباً؛ فإنه قد طاف راكباً ولم يذكر أو ينقل عنه أنه فعل ذلك لعذر ولو كان واجباً لبينه ﷺ.

القول الثّالث: أن طواف الراكب من غير عذر لا يصح، وهو مروي عن عمر رضي الله عنه وعروة[(٣)]، وهو رواية الجماعة عن الإمام أحمد[(٤)]، واختارها جماعة من الحنابلة[(٥)] وهو من مفردات مذهب الحنابلة، ونسب هذا القول في التمهيد لمالك والليث بن سعد وأبي ثور ومجاهد[(٦)]، وهو قول الشيخ محمد بن إبراهيم من المعاصرين[(٧)].

واستدلوا على ذلك بأدلة كالتالي:

الدّليل الأوّل: ما ورد من حديث ابن عباس السابق مرفوعاً: «**أن**

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٤٥، والإشراف ١/ ٤٧٧.
(٢) ينظر: المغني ٥/ ٢٥٠.
(٣) ينظر: المحلى ٧/ ١٨.
(٤) التعليق الكبير ٢/ ١٢٣، والمغني ٥/ ٢٥٠، والإنصاف ٤/ ١٢.
(٥) كالخرقي والقاضي أخيراً والشريف، ينظر: الإنصاف ٤/ ١٢.
(٦) ينظر: التمهيد ٢/ ٩٥.
(٧) ينظر: فتاوى الشيخ ابن إبراهيم ٥/ ١٩.

الطواف بالبيت صلاة، إلا أن الله أحل لكم الكلام...»[١].

وجه الاستدلال: أن أداء الصلاة راكباً من غير عذر لا يجوز، وكذلك الطواف راكباً من غير عذر لا يجوز[٢].

ونوقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ إذ كيف يقاس ما ورد فيه النقل عن النبي ﷺ أنه طاف على راحلة، ولم ينقل عنه أن طوافه كان لعذر، والتأسي به مباح أو واجب، فكيف يقال بعدم الإجزاء[٣]؟

الدّليل الثّاني: حديث أم سلمة السابق: شكوت إلى رسول الله ﷺ فقال: **«طوفي من وراء الناس وأنت راكبة...»**[٤].

وجه الاستدلال: أن الركوب لغير عذر في الطواف لو كان جائزاً لما استأذنت أم سلمة النبي ﷺ بالطواف راكبة وبينت شكواها.

ويُناقش من وجهين:

الأول: أننا متفقون أن الطواف ماشياً أفضل؛ إذ هو الأصل في ذلك، وهذا هو ما يشير له الحديث.

الثاني: ليس في الحديث ما يشير إلى أن الركوب مختص بالمعذور، وإنما لما اشتكت أم سلمة؛ بيَّن لها النبي ﷺ الحل في مثل حالها، ولم يقصر هذا الحل بلفظ أو إشارة على من اشتكى أو كان معذوراً.

الدّليل الثّالث: أنها عبادة تتعلق بالبيت، فلم يجز فعلها راكباً لغير عذر[٥].

ويُناقش: بأنه ليس كل العبادات التي تتعلق بالبيت يلزم فيها المشي، فقد ثبت أن النبي ﷺ طاف راكباً، وسعى راكباً، والركوب ليس ممنوعاً في حد ذاته؛ خاصة إذا كان المركوب مما يؤمن أذاه وتلويثه للبيت.

---

(١) ينظر: المغني ٥/ ٢٥٠، والممتع ٢/ ٤٣٠.
(٢) ينظر: المغني ٥/ ٢٥٠، والممتع ٢/ ٤٣٠، وشرح المنتهى ٢/ ٥٢.
(٣) ينظر: الاستذكار ٤/ ٢١٤، والمجموع ٨/ ٢٩.
(٤) سبق تخريجه ص٢٨١.
(٥) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٦٢٤، والممتع ٢/ ٤٣٠، وشرح المنتهى ٢/ ٥٢.

الدّليل الرّابع: أن المشي نفس الطواف، فإذا تركه حصل ناقصاً فلم يجزه كما لو ترك شوطاً أو شوطين[١].

ويُناقش: بأنه لو كان نقصاً لبيَّن النبي ﷺ أنه فعله لعذر، ولو كان يفعل في حال العذر لنبَّه النبي ﷺ، كما في طواف الوداع للحائض، فيبقى أنه صفة جائزة للطواف، والله أعلم.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يترجح عندي ـ والله أعلم ـ، القول بجواز الطواف للراكب بغير عذر.

وبالتالي جواز الطواف على السير الكهربائي لو وجد حتى بغير عذر، أما إذا وجدت الحاجة الماسة، واشتد الزحام فإن العذر في هذه الحالة واقع، والقول بالجواز متفق عليه، والله أعلم.

المسألة الرابعة

المرور بالمسعى حال الطواف

وتحتها فرعان:

الفرع الأول: المرور بالمسعى حال الطواف.

الفرع الثاني: الطواف في ساحات الحرم الخارجية.

* * *

الفرع الأول: المرور بالمسعى حال الطواف[٢]

تحرير محل النزاع:

١ ـ اتفق عامة أهل العلم على أن الطواف خارج المسجد لا يجوز[٣].

---

(١) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٦٢٤.

(٢) وجه دخول هذه المسألة في بحث النوازل لا شك أنه بعد التوسعة السعودية الجديدة دخل المسعى في مبنى الحرم؛ ومع ازدياد الحجاج عاماً بعد عام؛ يحصل الزحام والضنك، فهل يجوز المرور بالمسعى حال الطواف؟.

(٣) ينظر: البحر الرائق ٢/ ٣٥٣، ومواهب الجليل ٣/ ٨١، وروضة الطالبين ٣/ ٨١، وشرح العمدة ٢/ ٥٩٩.

٢ ـ اتفق أهل العلم على أن المسجد الحرام وغيره من المساجد إذا وسع دخلت التوسعة في حكمه[١].

٣ ـ اتفق عامة أهل العلم على أن المسعى قبل دخوله في مبنى المسجد كان خارج الحرم وله أحكامه الخاصة[٢].

٤ ـ اختلف العلماء المعاصرون في المسجد الحرام بعد التوسعة السعودية ودخول المسعى فيه؛ هل يدخل المسعى في حكم المسجد الحرام، أو أنه مستقل بأحكامه كما كان؟ **على قولين:**

القول الأوّل: أن المسعى مشعر مستقل له أحكامه الخاصة؛ ولو دخل في مبنى المسجد الحرام وأصبح ضمن جدرانه فلا يأخذ أحكامه، وهو قول كثير من العلماء المعاصرين، ومنهم الشيخ ابن باز[٣] وابن عثيمين[٤] وغيرهما.

واستدلوا بما يأتي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية أثبتت أن الصفا والمروة مشعران مستقلان عن غيرهما، ولهما أحكامهما الخاصة، ولهما عبادة خاصة؛ ولا يلزم من ملاصقتهما لمشعر آخر أن يأخذا أحكامه[٥].

الدّليل الثّاني: ما حصل من اتفاق بين كثير من أهل العلم، بل عده بعضهم إجماعاً على أن المسعى يعتبر مستقلاً عن المسجد الحرام في أحكامه،

---

(١) ينظر: إرشاد الساري لحسين عبد الغني الحنفي ص١٦٥، والمجموع ٨/ ٤٣، وحواشي الشرواني ٤/ ٨٢، الروض المربع مع الحاشية ٣/ ٤٨٠.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٥١، والذخيرة ٣/ ٢٥٢، والمجموع ٨/ ٨٣، والممتع ٢/ ٤٣٩.

(٣) ينظر: قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في مجلة المجمع عدد ٩/ ص٣٣٩.

(٤) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/ ٢٨٩.

(٥) ينظر: قرار المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة في مجلة المجمع عدد ٩/ ص٣٣٩.

وأنه يجوز دخوله والمكث فيه للحائض والجنب، بل يجوز لهما السعي بين الصفا والمروة؛ لما ورد في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: خرجنا مع النبي ﷺ، فلما جئنا سرف[١] طمثت، فدخل عليَّ النبي ﷺ وأنا أبكي، فقال: «**ما يبكيك**؟ قلت: لوددت والله أني لم أحج العام، قال: **لعلك نفست**؟ قلت: نعم، قال: **فإن ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم؛ فافعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري**»[٢].

وجه الاستدلال من الحديث: أن الحديث دل على جواز السعي للحائض؛ لأن النبي ﷺ لم يمنعها إلا من الطواف بالبيت، فدل على جواز ما سواه، وهذا يدل على أن أحكام المسعى تختلف عن أحكام البيت[٣].

ونوقش: بأن عدم اشتراط الطهارة للسعي فيه خلاف عن الحسن البصري رحمه الله[٤]، ورواية عند الحنابلة بوجوب الطهارة للسعي[٥]، وفي حديث عائشة في الصحيح قالت: «قدمت مكة وأنا حائض ولم أطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة»[٦]، ولم يأت عن النبي ﷺ أنه طاف بطهارة وسعى بدونها، وقد ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما: «تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة»[٧]، هذا مع أنه قد حصل خلاف في اشتراط الطهارة في الطواف، فهذا كله يقضي عدم تخصيص المسعى بهذا الحكم؛ بل إنهما إذا

---

(١) سرف: بالفتح ثم الكسر موضع على ستة أميال من مكة، بنى به الرسول ﷺ على ميمونة بنت الحارث رضي الله عنها وفيه ماتت. ينظر: مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ٢/ ٧٠٨، ومعجم البلدان ٣/ ٢١٢.

(٢) أخرجه البخاري ١/ ١١٧ (٢٩٩) كتاب الحيض، باب تقضي الحائض المناسك، ومسلم ٢/ ٨٣٧ (١٢١١) كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام.

(٣) ينظر: قرار المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة في مجلة المجمع عدد ٩/ ٣٣٩.

(٤) ينظر: فتح الباري ٣/ ٥٠٥.

(٥) ينظر: المحرر في الفقه للمجد ابن تيمية ١/ ٢٤٤، والإنصاف ٤/ ٢١.

(٦) أخرجه البخاري ٢/ ٥٩٤ (١٤١٨) كتاب الحج، باب كيف تهل الحائض والنفساء، ومسلم ٢/ ٧٨٠ (١٢١١) كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام.

(٧) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٢٩٦.

اجتمعا كان لهما نفس الحكم، وكلاهما مشعر، ورتب السعي على الطواف، وجمع بينهما في نصوص الوحي، وأما الضرورات فلها حكم يخصها في الطواف وكذا السعي(١).

ويُجاب: بأن عدم اشتراط الطهارة في قول عامة الفقهاء؛ ومنهم الأئمة الأربعة(٢)، وهو المذهب المشهور المنصوص المختار للحنابلة، كما ذكر الزركشي(٣)، وأما حديث عائشة أنها لم تطف بين الصفا والمروة؛ وذلك لأنها قرنت بين الحج والعمرة؛ فكان طوافاً واحداً وسعياً واحداً، وهي لن تسعى بدون طواف، وأما ابن عمر فيحمل فعله على الاستحباب؛ لأنه قد ورد عنه أنه ما فعل منسك من المناسك إلا وهو متوضئ(٤)، وقد ورد عنه: «إذا طافت ثم حاضت قبل أن تسعى بين الصفا والمروة فلتسع»(٥)؛ وهذا صريح واضح في مذهبه ﷺ، وأما الحسن فقد ورد عنه جواز سعي الحائض بين الصفا والمروة(٦). ووجود الخلاف في اشتراط الطهارة في الطواف؛ لا يترتب عليه التسوية بين الحكمين؛ إذ عامة أهل العلم على عدم اشتراط الطهارة في حال السعي، واشتراط الطهارة حال الطواف.

الدّليل الثّالث: أن المسعى محدود المعالم، متميز عن الكعبة والمسجد الحرام، فهو كالمحبس من الله على ذلك المنسك، كالكعبة لا يجوز الطواف إلا بها، والصلاة إلا إليها، ولا التقبيل إلا للحجر الأسود فيها؛ وعليه فإنه وإن شمل المسعى جدار الحرم فلا يسعه أحكامه؛ بل أحكامه مستقلة كغيره من المشاعر؛ فلو تقاربت وناب بعضها عن بعض، لكن أحكامها ثابته لها،

---

(١) ينظر بحث حكم المسعى بعد التوسعة السعودية للأستاذ محمد الداه أحمد في مجلة المجمع الفقهي بالرابطة عدد ٩/ ٣٠٧.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٥، والذخيرة ٣/ ٢٥٢، والبيان ٤/ ٣٠٨، والمغني ٥/ ٢٤٦، وقرار المجمع الفقهي للرابطة في مجلته عدد ٩/ ٣٣٩.

(٣) ينظر: شرح الزركشي ٣/ ٢١٣، الإنصاف ٤/ ٢١.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٢٩٥.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٢٩٩.

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٣٠٠.

والبناء لا يغير حكماً شرعياً ثابتاً للبقعة، ولا يضيف لها حكماً شرعياً[(١)].

القول الثّاني: أن المسعى بعد التوسعة أصبح ضمن المسجد الحرام، وله حكمه، وهو قول بعض العلماء المعاصرين[(٢)].

ويستدل لهذا القول بما يلي:

الدّليل الأوّل: أن حكم الزيادة هو حكم المزاد فيه، كما أجمع على ذلك الصحابة رضي الله عنهم حين وسعوا المسجد النبوي وزادوا في قبلته، وأعطوا الزيادة حكم المسجد في عهد النبي ﷺ في المضاعفة والفضيلة، وكذا الزيادة في المسجد الحرام في جواز الطواف فيها في زمن عمر رضي الله عنه ومن بعده[(٣)].

ويُناقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن المسعى مشعر مستقل بذاته له أحكام مستقلة لا يتبع غيره؛ بينما ما زيد في المسجد النبوي أو المسجد الحرام لم يكن قبل الزيادة مشعراً؛ فلما أدخل فيهما دخل في أحكامهما، فلا يغير البناء أو غيره من أحكام المسعى شيئاً.

الدّليل الثّاني: أن ما اتصل من الزوائد بالأصل اتصال قرار وتماس يشمله حكم واحد في الجملة؛ ومن أمثلة ذلك الصفوف إذا اتصلت صحت المتابعة ولو امتدت خارج المسجد، وكذلك الطواف من وراء حائل لا يصح إلا مع وجود اتصال الزحام، وكذا من لم يجد مكاناً بمنى يبيت فيه له أن يبيت بأقرب مكان يجد فيه مبيتاً، وكذلك المسعى عندما اتصل بالمسجد الحرام يأخذ حكمه[(٤)].

---

(١) ينظر: بحث في حكم المسعى بعد التوسعة السعودية للأستاذ محمد الداه أحمد المنشور في مجلة المجمع عدد ٩/ ٣٢١.

(٢) وهو قول بعض العلماء المعاصرين كما نص عليه قرار المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي والمنشور في مجلة المجمع عدد ٩/ ٣٣٩، وممن قال بهذا القول د. أحمد محمد علي والشيخ محمد بن جبير.

(٣) ينظر: بحث في حكم المسعى بعد التوسعة السعودية في مجلة المجمع عدد ٩/ ص٣٢١.

(٤) ينظر: بحث المرور بالمسعى حال الطواف للشيخ هاني بن جبير في موقع المسلم الالكتروني ص٢.

ويُناقش من أوجه:

الأول: لا نسلم الاتصال من كل وجه، فالمسعى محدود المعالم معلوم مميز، مفصول عن المسجد بجدار قصير يوضحه ويبينه[١].

الثاني: لو سلمنا ذلك فإن ما ذكرتموه دليل عليكم وليس لكم، وذلك لأن إعطاء الحكم فيما سبق إنما حصل عند وقت الحاجة؛ فإذا زالت الحاجة زال الحكم؛ فلا يجوز لمن وجد مكاناً يبيت فيه في منى أن يبيت بالمتصل بها بحال، وكذلك المسعى لا يعتبر تابعاً للمسجد في الحكم إلا إذا حصلت الحاجة الماسة للطائفين بالمرور فيه.

الثالث: أن الفقهاء قد نصوا على أنه لا يجوز إعطاء حكم المسجد لغيره ولو شاركه في الجدار؛ لذا لا تعطى مدرسة مشتركة مع المسجد في الجدار حكم المسجد من تحريم مكث الجنب أو جواز الاعتكاف أو صحة الاقتداء[٢].

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي - والله أعلم -، رجحان القول بأن المسعى مشعر مستقل له أحكامه الخاصة؛ على أن هذا الاستقلال لا يمنع الطائف من المرور فيه أثناء طوافه في حال الحاجة الملحة، والزحام الشديد، وعدم القدرة على إكمال الطواف إلا بالنزول فيه ثم العودة إلى المطاف مرة أخرى، وذلك بقدر الحاجة، أما في حال عدم الحاجة فلا يجوز مرور الطائف فيه؛ وذلك لأنه مشعر مستقل لا يدخل في المسجد الحرام، والطواف لا يكون إلا في البيت، قال تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، وهذا القول هو الذي يجمع بين الأدلة[٣] الصحيحة ورفع الحرج عن المكلفين، والله أعلم.

---

(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/٢٨٩.

(٢) ينظر: بحث حكم المسعى بعد التوسعة السعودية محمد الداه أحمد في مجلة المجمع عدد٩ ص٢٢٢.

(٣) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/٢٨٩.

بناء على ما سبق تقريره في هذا الفرع نذكر هنا فرعاً آخر:

الفرع الثاني: **الطواف في ساحات الحرم الخارجية**

ذكرت في تحرير محل النزاع في الفرع الأول اتفاقين لأهل العلم، الأول: اتفاقهم على أن الطواف خارج المسجد لا يجوز، والثاني: اتفاقهم على أن المسجد الحرام وغيره من المساجد إذا وسع دخلت التوسعة في حكمه، وحيث إن هذه الساحات خارج الحرم ولم تدخل في توسعة الحرم ذاته، ولذا فإن حكمها الشرعي أنها ليست جزءاً منه، وليس لها حكم المسجد، ولذا لا يجوز الطواف فيها بناء على الاتفاقين السابقين.

المسألة الخامسة

نقل مقام إبراهيم لتوسعة المطاف[١]

قبل البحث في جواز نقل مقام إبراهيم من موضعه؛ لا بد من البحث في مسألة مهمة وهي: هل موضع المقام الآن هو موضعه زمن النبوة، أو أن عمر هو الذي وضعه في هذا الموضع تخفيفاً على الطائفين والمصلين؟ ومجمل أقوال أهل العلم في هذه المسألة قولان هما:

القول الأول: أن موضع المقام في عهد النبي ﷺ قد تغير بتأخير عمر رضي الله عنه له.

وهو قول عائشة وعروة بن الزبير ومجاهد، وسفيان بن عيينة، ومالك[٢]، وغيرهم[٣]، ....

(١) سبب دخول هذه المسألة في النوازل ما يحدثه وجود المقام في موضعه الحالي من الزحام، فهل يجوز تأخيره عن موضعه الحالي ليتسع المطاف أو لا؟.

(٢) سيأتي ذكر ما ورد عن كل منهم لاحقاً في هذه المسألة، وينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن رجب ٢/٣٠٧.

(٣) ينظر: المدونة ٢/٢٥٢.

واختاره ابن كثير[١][٢]، وابن حجر[٣]، وعامة العلماء المعاصرين[٤].

واستدلوا بأدلة منها:

الدليل الأول: ما روته عائشة رضي الله عنها: «أن المقام كان - زمان رسول الله ﷺ، وزمان أبي بكر رضي الله عنه - ملتصقاً بالبيت ثم أخره عمر رضي الله عنه»[٥].

ونوقش من أوجه:

الوجه الأول: أن هذا الحديث ضعيف، ولا يصح الاستدلال به[٦].

وأُجيب عنه: بأنه صحيح؛ صححه جمع من أهل العلم كابن كثير وابن حجر[٧].

---

(١) ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، أبو الفداء عماد الدين، الحافظ المحدث المؤرخ المفسر، صاهر المزي على ابنته، وأخذ عن ابن تيمية فأحبه وامتحن لسببه، من كتبه: البداية والنهاية وتفسير القرآن العظيم ت٧٧٤هـ. ينظر: الدرر الكامنة لابن حجر ١/ ٤٤٥، والأعلام ١/ ٣٢٠.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير ١/ ١٧١.

(٣) ينظر: فتح الباري ٨/ ١٦٩.

(٤) ينظر: فتاوى الشيخ ابن إبراهيم ٥/ ١٥، وذكر أنه قول أكثر أهل العلم المعاصرين، ورسالة مقام إبراهيم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام للمحدث العلامة عبد الرحمٰن المعلمي اليماني وهي كاملة في تقرير هذا، ورسالة للشيخ عبد الله بن زيد آل محمود بعنوان تحقيق المقال في جواز تحويل المقام وهي كاملة في هذا، ورسالة للشيخ علي الحمد الصالحي بعنوان التنبيهات حول المقام - ومنى - واقتراحات ص١٧.

(٥) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة ٢/ ٦٣، وأخرجه الفاكهي في تاريخ مكة ١/ ٤٥٥.

(٦) أعله من ضعفه بأحمد بن كامل بن شجرة، قال الدارقطني كما في تاريخ بغداد للخطيب ٤/ ٣٥٨: «بأنه كان يعتمد على حفظه فيهم، وكان متساهلاً، وربما حدث من حفظه بما ليس عنده في كتابه، وأهلكه العُجب». كما أعلُّوه بعبد العزيز بن محمد الدراوردي وأنه كان يحدث من كتب غيره فيخطئ. تقريب التهذيب ص٣٥٨، كما أعله ابن أبي حاتم في علله ١/ ٢٩٨ قال: «سمعت أبا زرعة لا يرويه عن عائشة إنما يرويه عن هشام عن أبيه فقط».

(٧) ما ذكر عن أحمد بن كامل قال عنه الذهبي في الميزان: «لينه الدارقطني وقال: متساهل، ومشاه غيره، وقد أثنى عليه الخطيب البغدادي وقال في تاريخ بغداد ٤/ ٣٥٨: سمعت أبا الحسن بن رزقويه ذكر أحمد بن كامل فقال: لم تر عيناي مثله، **قلت**: وقد أكثر عنه الدارقطني في سننه، ولعل تصحيح ابن كثير في تفسيره ١/ ١٧١، وابن حجر في فتح الباري ٨/ ١٦٩ يدفع ما ذكره الدارقطني.

الثاني: أنه قد ورد من الأحاديث ما يدل على أن النبي ﷺ هو الذي غيره وليس عمر(١).

وأُجيب عنه: بأن الأدلة دلت على أن النبي ﷺ هو الذي غيره وليس عمر، فسيأتي الكلام على تضعيفها بالتفصيل.

الثالث: أنه لا يسوغ لأحد من الناس أياً كان تغيير شيء من المشاعر بعد عهد النبوة، فلو كان النبي ﷺ أقر المقام في حياته تحت البيت لوجب بقاؤه في الموضع الذي أقره فيه وعدم تغييره.

الرابع: أنه لا يظن بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب أن يقدم على تغيير شيء مما شرعه النبي ﷺ؛ لا سيما نقل المقام من موضعه الذي كان فيه على عهد النبي ﷺ، ونزل القرآن وهو فيه، وصلى خلفه ﷺ مشرعاً لأمته(٢).

وأُجيب عنهما من وجهين:

الأول: لا شك أن نسبة نقله إلى النبي ﷺ فيه نظر واضح، إذ لو حوَّله النبي ﷺ لنقل نقلاً متواتراً ترتفع به الجهالة والشك؛ لكون المقام في المسجد الحرام، وهو موضع اهتمام الناس، فعدم نقله يدل على عدم وقوعه، وكيف يشتهر عن عمر وينقل بهذه الصورة ولا ينقل عن النبي ﷺ(٣).

والثاني: أن مقام إبراهيم في الأصل قد اختلف السلف في تعيينه، فمنهم من قال: بأنه الحج كله، ومنهم من قال: عرفة ومزدلفة والجمار، ومنهم من قال: المسجد الحرام، ومنهم من قال: إنه الحجر المعروف الذي قام عليه إبراهيم عليه السلام لبناء البيت(٤).

---

(١) ينظر: رسالة نقض المباني في فتوى اليماني لسليمان بن عبد الرحمٰن حمدان ص١٢٧.

(٢) ينظر: نقض المباني من فتوى اليماني لسليمان بن حمدان ص٤٨.

(٣) ينظر: تحقيق المقال في جواز تحويل المقام لابن محمود ص٤٥، ٨٠.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١/ ٥٣٥، وتفسير ابن أبي حاتم ١/ ٢٢٦، وشرح ابن بطال للبخاري ٢/ ٥٦، وتفسير ابن كثير ١/ ١٦٩.

وإذا سلمنا أنه الحجر المعروف فاعتباره منسكاً من مناسك الحج ومشعراً من مشاعره ليس صحيحاً في المعنى المقصود ـ وهو عدم جواز تغيير مكانه ـ فمشاعر الحج أعماله كالإحرام، والطواف، والسعي، والوقوف بعرفة، ونحو ذلك، وحجر المقام لم يتعلق بذاته شيء من الشرائع والأحكام، فلا يمسح ولا يقبل، ولا يطاف عليه ولا يصلى فوقه، وإنما يستحب أن يفعل عنده مثل فعل النبي ﷺ من صلاة ركعتي الطواف عنده، علماً بأنه قد أجمع العلماء على أنه ليس لهذه الصلاة مكان محدد وحيثما ركعهما من المسجد صح ذلك[١]، بل حيثما صلاهما من الحرم جاز ذلك. وأما فعل عمر بنقله فهو من المصالح المرسلة الملائمة لمقاصد الشرع ومحاسنه، ولا تنافي أصلاً من أصوله، وهي من جنس توسعته للحرم المكي والحرم المدني، ومن قال بعدم جواز نقله للتوسعة على الطائفين يلزمه أن يقول بعدم جواز توسعة الحرمين؛ لأن النبي ﷺ أقرهما على ذلك بل هما من باب أولى لعظم حرمتهما[٢].

الدليل الثاني: ما ثبت عن جملة من السلف من أن عمر هو الذي نقل المقام إلى موضعه الحالي ومن ذلك:

أولاً: ما ورد عن عروة بن الزبير: «أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر بعض خلافته كانوا يصلون صقع البيت حتى صلى عمر خلف المقام»[٣]، وأصرح منها عبارة بنفس عبارة حديث عائشة السابق. وقد نوقش هذا الأثر بما نوقش به حديث عائشة، وأجيب عنه بنفس الجواب.

ثانياً: ما ورد عن عطاء وغيره، فعن ابن جريج قال: «سمعت عطاء وغيره من أصحابنا؛ يزعمون أن عمر أول من رفع المقام فوضعه موضعه الآن، وإنما كان قبل في قبل الكعبة»[٤].

---

(١) ينظر: الإجماع لابن المنذر ص٥٣.
(٢) ينظر: تحقيق المقال في جواز تحويل المقام لابن محمود ص١٤ وما بعدها.
(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٥/ ٤٨، والفاكهي ١/ ٤٥٥.
(٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٥/ ٤٨، وأخرجه الفاكهي في تاريخه ١/ ٤٥٤.

وقد نوقش ما ورد عن عطاء بأنه قد صدّره ابن جريج بقوله: يزعمون؛ وهذا يدل على إنكاره له؛ لأن الزعم قول مظنة الكذب، ولو صح فهو من قبيل الرأي الذي لا دليل عليه[١].

وأُجيب عليه: بأن قول ابن جريج: (يزعمون) لا تدل على اتهام ابن جريج لمن نقل عنهم بالكذب ـ حاشا وكلا ـ بل الزعم يستعمل في القول المحقق، نظير ما رواه البخاري في قصة نزول سورة التحريم عن ابن جريج نفسه قال: «زعم عطاء أنه سمع عبيد بن عمير يقول: سمعت عائشة تزعم أن النبي ﷺ كان يمكث عند زينب بنت جحش ويشرب عندها عسلاً...»[٢] الحديث وهي من لغة أهل الحجاز بمعنى القول[٣].

وأما القول بأنها من قبيل الرأي الذي لا دليل عليه فهذا قول عار عن الصحة، بل هي من الإخبار عن الأمور التي لا مجال للرأي فيها؛ لأنها من أمر ماضٍ؛ وليست مما يقال بالاستنباط والاجتهاد[٤].

ثالثاً: ما ورد عن مجاهد ومعناه أن «أول من أخر المقام إلى موضعه الآن عمر بن الخطاب»[٥].

وقد نوقش هذا الأثر بأنه معارض بما ثبت عن مجاهد بأن النبي ﷺ هو الذي أخر المقام[٦].

وأُجيب: بأن هذا الأثر صححه ابن حجر وابن كثير، بل وقدموه على ما ذكر من معارض لأن معارضه ضعيف كما سيأتي[٧].

---

(١) ينظر: نقض المباني من فتوى اليماني لابن حمدان ص١٠٦.
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٦/٢٤٦٢ (٦٣١٣) كتاب الأيمان والنذور، باب إذا أهدى ماله على وجه النذر والتوبة.
(٣) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١/١٧٠، وفتح الباري ١/١٥٢، وفتاوى ابن إبراهيم ٥/٢١.
(٤) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٥/٦١.
(٥) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٥/٤٧.
(٦) سيأتي ذكره والحكم عليه ص٢٩٧.
(٧) ينظر: تفسير ابن كثير ١/١٧١، وفتح الباري ٨/١٦٩، وفتاوى ابن إبراهيم ٥/٢٣.

رابعاً: ما ورد عن سفيان بن عيينة قال: «كان المقام في سقع البيت على عهد النبي ﷺ فحوله عمر إلى مكانه بعد النبي ﷺ وبعد قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ قال: ذهب السيل به بعد تحويل عمر إياه من موضعه هذا، فرده عمر إليه»[١].

ونوقش من وجهين:

الأول: أن سفيان بن عيينة ما رواه إلا بعد اختلاطه[٢].

وأجيب عنه: بأن هذا الأثر صححه غير واحد من أهل العلم[٣] وسفيان بن عيينة ثقة مطلقاً[٤].

الثاني: أنه قد ورد عن ابن عيينة ما يعارضه ويدل على أن عمر سأل الناس عن موضعه الذي كان فيه ليعيده إليه وسيأتي من كلام ابن الأشرس[٥].

ونوقش: بأن ما ورد من حديث ابن الأشرس ضعيف، ولا يدل على أن عمر سأل عن موضعه في زمن النبوة بل عن موضعه الذي وضعه هو فيه أولاً، والرواية المتقدمة أصح وأوضح[٦].

الخامس: ما ورد عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «يا أبا عبد الرحمٰن ـ عبد الله بن

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ١/٢٢٦.

(٢) ينظر: نقض المباني من فتوى اليماني لابن حمدان ص١١٢.

(٣) كالإمام ابن أبي حاتم في تفسيره، وابن حجر وقد ذكر ابن أبي حاتم في تفسيره أنه لا يخرج فيه إلا أصح الأسانيد كما قال في تفسيره ١/١٤: «فتحريت إخراج ذلك بأصح الأخبار إسناداً وأشبهها متناً...» وينظر: فتح الباري ٨/١٦٩.

(٤) أما ما ذكر من دعوى أنه رواه سفيان بن عيينة بعد اختلاطه فقد نفى الذهبي في ميزان الاعتدال ٣/٢٤٧ هذه الدعوى وقال: «وأنا أستبعد هذا الكلام ـ أي: اختلاط سفيان سنة ١٩٧هـ ـ وأعده غلطاً من ابن عمار ـ الذي رواه عن القطان ـ فإن القطان مات صفر سنة ١٩٨م، وقت قدوم الحاج ووقت تحدثهم عن أخبار الحجاز، فمتى تمكن يحيى بن سعيد من أن يسمع اختلاط سفيان، ثم يشهد عليه بذلك، والموت قد نزل به، فلعله بلغه ذلك أثناء سنة سبع مع أن يحيى متعنت جداً في الرجال وسفيان ثقة مطلقاً».

(٥) سيأتي ذكره ص٣٠٢.

(٦) سيأتي تضعيفه ص٣٠٢.

السائب وكان يصلي بأهل مكة ـ صل بالناس المغرب، فصليت وراءه ـ أي: المقام ـ وكنت أول من صلى وراءه حين وضع، ثم قال: فأحسست عمر وقد صليت ركعة، فصلى ورائي ما بقي»[١]، وفي رواية الأزرقي: «فكنت أول من صلى خلف المقام حين حول إلى موضعه[٢]»، وهذا يدل على أن عمر هو الذي حوله إذ لو كان مسبوقاً بتحويل من النبي ﷺ لذكره في الأثر، ولقال: أمر برده إلى المكان الذي وضعه فيه النبي ﷺ، وكذلك قوله: فكنت أول من صلى خلف المقام حين حوله إلى موضعه هذا؛ فهذا يدل على أنها أول صلاة وقعت من إمام عند المقام بعد ما حول إلى ذلك المكان، ولو كان القصد منه أن هذه الصلاة أول صلاة بعد رده إلى المكان الذي ذهب به السيل منه لبينه في كلامه[٣].

الدليل الثالث: ما ورد في حديث جابر في حجة الوداع بعد ذكر الطواف قال: «ثم نفذ إلى مقام إبراهيم فجعل المقام بينه وبين القبلة»[٤]، وفي رواية: «ثم نفذ إلى مقام إبراهيم»[٥].

وجه الاستدلال: لا شك أن كلمة تقدم تدل على أن المقام ملاصق للكعبة؛ لأنه كان في الطواف فأنهاه عند الركن فإذا واصل مشيه بعد ذلك إلى يمنة الباب فهذا تقدم، ولو كان المقام في موضعه الآن لقال: تأخر[٦].

ونوقش: بأن قوله: نفذ إلى مقام إبراهيم يدل على أن المقام لم يكن ملاصقاً؛ لأن النفوذ هو الدخول في الشيء والخروج منه، وأما التقدم فهو لا يقال في العرف إلا لما يمكن أن يقدمه أمامه أو يخلفه خلفه[٧].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٥/٤٨. (٢) أخرجه الأزرقي ٢/٣٥، ٣٦.
(٣) ينظر: تحقيق المقال في جواز تحويل المقام لابن محمود ص٨٤.
(٤) أخرجه مسلم ٢/٨٦ (١٢١٨) كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ.
(٥) أخرجه أبو داود في سننه ٢/١٨٣ (١٩٠٥) كتاب الحج، باب صفة حجة النبي ﷺ، والدارمي ٢/٦٨، وهو عند ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/٣٣٥، وابن حبان في صحيحه ٩/٢٥٤، قال الألباني: حديث صحيح. سنن أبي داود مع حكم الألباني ص٣٣٠.
(٦) ينظر: رسالة مقام إبراهيم للشيخ عبد الرحمٰن المعلمي ص٨٢.
(٧) ينظر: القرى ص٣٤٦، ونقض المباني لابن حمدان ص١٤٢.

وأُجيب: بأن قوله فجعل المقام بينه وبين القبلة؛ يدل على أن المصلي إلى المقام إذا كان ملصقاً أما أن يكون عن يمينه أو يساره أو خلفه فإن كان خلفه فقد جعله بينه وبين الكعبة(١).

وأما قوله: نفذ إلى مقام إبراهيم؛ فالدخول والخروج (النفوذ) من الطائفين وليس من المقام فلا يدل على تأخر المقام بحال.

القول الثاني: أن موضع المقام اليوم هو موضعه في عهد النبوة.

وهو قول ابن أبي مليكة، وعمرو بن دينار، وقولٌ لابن عيينة، وقول الأزرقي(٢)، والمحب الطبري(٣)، وبعض المعاصرين(٤).

واستدلوا على ذلك بأدلة سأذكر أهمها للاختصار:

الدليل الأول: ما ورد عن مجاهد قال: «قال عمر بن الخطاب: يا رسول الله لو صلينا خلف المقام فأنزل الله: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ فكان المقام عند البيت فحوَّله رسول الله ﷺ إلى موضعه هذا، قال مجاهد: وكان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن»(٥).

ونوقش من وجهين:

الأول: أن سنده ضعيف فلا تقوم به حجة(٦).

---

(١) ينظر: مقام إبراهيم للمعلمي ص٨١.

(٢) سيأتي ما ذكر عنهم مخرجاً فيما يأتي، وينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن رجب ٢/٣٠٧.

(٣) ينظر: القرى ص٣٤٤.

(٤) منهم سليمان بن حمدان، وقد ألف فيه رسالة أسماها: نقض المباني من فتوى اليماني.

(٥) أخرجه ابن مردويه في تفسيره كما في تفسير ابن كثير ١/١٧١.

(٦) قال ابن كثير بعد أن ذكره في تفسيره ١/١٧١: «هذا مرسل عن مجاهد وهو مخالف لما تقدم»، وقال ابن حجر في الفتح ٨/١٦٩: «أخرجه ابن مردويه بسند ضعيف»، وأيضاً من أوجه ضعفه أن فيه شريك النخعي، وإبراهيم بن المهاجر، وشريك بن عبد الله روى عن يحيى بن سعيد وأبي زرعة والجوزجاني تضعيفه. ينظر: تهذيب الكمال ١٢/ ٤٧٠، وينظر: ميزان الاعتدال ٣/ ٣٧٣، وأما إبراهيم بن المهاجر =

الثاني: أنه مخالف لما تقدم عن مجاهد أن عمر أول من أخره، وهو أصح من هذا الطريق[١].

الدليل الثاني: ما قاله ابن أبي مليكة: «موضع المقام هذا الذي هو موضعه في الجاهلية وفي عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما إلا أن السيل ذهب به في خلافة عمر، فجعل في وجه الكعبة، حتى قدم عمر فرده بمحضر الناس»[٢].

ونوقش من أوجه:

الأول: أن في بعض رواته مقالاً، وقد خالف ما هو أصح منه فلا يحتج به[٣].

الوجه الثاني: لو سلمنا بثبوته فإن ابن أبي مليكة قد تفرد به، والظاهر أنه لم يأخذه من الصحابة؛ بل فهم من سياق الروايات التي دلت على احتمال السيل للمقام، ولا يقدم هذا الفهم على تصريح عائشة وغيره.

وأجيب: بأن ابن أبي مليكة قد أدرك ثلاثين من الصحابة؛ وهذا قول لا يقال بمجرد الرأي، وهو لم يتفرد به بل رواه غيره كما سيأتي[٤].

الوجه الثالث: أن قوله: (هو موضعه) التي فهم منها ابن أبي مليكة ذلك؛ يفسرها ما رواه سفيان بن عيينة من أنه كان المقام في سقع البيت على عهد النبي ﷺ فحوله عمر إلى مكانه، ثم ذهب به السيل بعد تحويل عمر له، فرده عمر إليه وقد سبق[٥].

= الكوفي فقال عنه: يحيى بن معين ليس بالقوي، وتكلم فيه بعض أهل الجرح والتعديل، ينظر: تهذيب التهذيب ١/ ١٤٦.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير ١/ ١٧١، وفتح الباري ٨/ ١٦٩.

(٢) أخرجه الأزرقي في أخبار مكة ٢/ ٣٥.

(٣) أعلّوه بعبد الجبار بن الورد وهو وإن كان ثقة فهو يخالف في بعض حديثه كما ذكره الإمام البخاري. ينظر: ضعفاء العقيلي ٣/ ٨٥.

(٤) ينظر: نقض المباني لابن حمدان ص٧٧.

(٥) ينظر: القرى ص٣٤٦، وفتاوى ابن إبراهيم ٥/ ٣٦.

الوجه الرابع: أن هذا الأثر ينفي تحويل النبي ﷺ له، وأنه لم يكن يوماً لاصقاً بالكعبة ما عدا ذهاب السيل به، وهذا مما يضعف الاستدلال به حتى عند من أراد أن يستدل به على أن النبي ﷺ هو الذي حول المقام لا عمر[1].

الدليل الثالث: ما رواه المطلب بن أبي وداعة السهمي[2] قال: «كانت السيول تدخل المسجد الحرام من باب بني شيبة الكبير قبل أن يردم عمر بن الخطاب الردم الأعلى، وكان يقال لهذا الباب باب السيل، قال: فكانت السيول ربما رفعت المقام عن موضعه، وربما نحته إلى وجه الكعبة، حتى جاء سيل في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقال له سيل أم نهشل، وإنما سمي بأم نهشل أنه ذهب بأم نهشل ابنة عبيدة بن أبي أحيحة سعيد بن العاص فماتت فيه، فاحتمل المقام من موضعه هذا فذهب به حتى وجد بأسفل مكة، فأتي به فربطه إلى أستار الكعبة في وجهها، وكتب في ذلك إلى عمر رضي الله عنه فأقبل عمر فزعاً، فدخل بعمرة في شهر رمضان، وقد غبي موضعه وعفاه السيل، فدعا عمر بالناس؛ فقال: أنشد الله عبداً عنده علم في هذا المقام؟ فقال المطلب بن أبي وداعة: أنا يا أمير المؤمنين عندي ذلك، فقد كنت أخشى عليه، فأخذت قدره من موضعه إلى الركن، ومن موضعه إلى باب الحجر، ومن موضعه إلى زمزم بمقاط، وهو عندي في البيت، فقال عمر: فأجلس عندي، وأرسل إليها وأتي بها، فمدها فوجدها مستوية، إلى موضع هذا فسأل الناس وشاورهم، فقالوا: نعم هذا موضعه، فلما استثبت ذلك عمر رضي الله عنه، وحق عنده؛ أمر به فأعلم ببناء ربضة تحت المقام ثم حوله، فهو في مكانه هذا إلى اليوم»[3].

وجه الاستدلال: أن هذا يحتمل أمرين أحدهما: أن يكون قول عمر ـ

---

(١) ينظر: تحقيق المقال لابن محمود ص٢٩.

(٢) المطلب بن أبي وداعة السهمي: القرشي، واسم أبي وداعة: الحارث، أسلم يوم فتح مكة، ثم نزل الكوفة، ثم المدينة كان أول من فدى أباه يوم بدر ولامته قريش على ذلك وأثنى عليه النبي ﷺ، وكان كيساً ذا مال. الاستيعاب ٣/ ١٤٠٢، أسد الغابة ٥/ ٢٠٠، الإصابة ٦/ ١٣٢.

(٣) أخرجه الأزرقي في تاريخ مكة ٢/ ٣٣.

أنشد الله عبداً علم في هذا المقام أين موضعه ـ أي: الذي كان في عهد النبوة، وهو المتبادر إلى الذهن، ودلت عليه القرينة فقد كان بحاثاً عن السنن، وقّافاً عندها، فأثبته في مكانه في عهد النبوة، وأن إلصاقه بالكعبة كان لعارض السيل.

الثاني: أن يكون عمر سأل عن موضعه في زمن إبراهيم عليه السلام ليرده إليه؛ لأن النبي ﷺ كان يؤثر بقاء مراسم إبراهيم عليه السلام، ويكره تغييرها، فكأنه كان ملصقاً بالبيت حتى توفي النبي ﷺ، فلما حمله السيل أعاده عمر إلى مراسم إبراهيم عليه السلام[(١)].

وجه آخر للاستدلال: أنه يؤيد أن عمر لم يحول بنفسه؛ إذ لو كان هو الذي حوله لما قدم من المدينة فزعاً لما بلغه الخبر، وجمعه للناس، وسؤالهم عن موضعه، فلو كان يريد أن يضعه في مكانه الذي وضعه فيه أولاً لوضعه حيث شاء، كما وضعه أول مرة[(٢)].

ونوقش من أوجه:

الأول: أن إسناده ضعيف فلا يحتج به[(٣)].

وأجيب: بأن ما ذكر من أوجه ضعفه غير صحيحة، والصحيح أنه محتج به[(٤)].

---

(١) ينظر: القرى ص٣٤٧.

(٢) ينظر: نقض المباني من فتوى اليماني لابن حمدان ص١٠١.

(٣) ذكر المعلمي في رسالة المقام ص٥٨ علل هذا الحديث بأن حال الأزرقي مجهول وقد تفرد بهذه الحكاية، وابن جريج على إمامته مشهور بالتدليس ولم يصرح بالتحديث. ينظر: تعريف أهل التقديس ص١٤١، وكثير بن المطلب قال عنه في التقريب ص٤٦٠: مقبول.

ومعنى هذا أن حديثه للاعتبار لا للاحتجاج، ومن علامات ضعفه أنه قد ورد أن الذي قاسه هنا المطلب بن أبي وداعة، وعند غيره أنه أبوه، وعند غيره أنه رجل من آل عائذ بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، وهذا اضطراب يوجب ترك الروايات المتعلقة بالقياس. فتاوى ابن إبراهيم ٥/٣٩.

(٤) ينظر: نقض المباني لابن حمدان ص٧٩، وذكر أن جهالة الأزرقي غير صحيحة، =

الثاني: أنه قد ورد عن ابن جريج وهو راويه ما يشعر بأنه يأخذ بالقول الأول[١].

الثالث: أن في هذا الأثر ما يدعو إلى التوقف في اعتباره فلم يروه بألفاظه المؤرخون المعتبرون المدققون في أخبار الحوادث كابن إسحاق وابن جرير وابن كثير ونحوهم، خاصة وأن فيه ذكر أن عمر اعتمر عند ذلك، ولم يذكر تلك العمرة إلا الأزرقي وهو مجهول الحال. ومنه قوله: (أقبل فزعاً...) فهذا الخبر لا يستلزم الفزع فليس هنا عدو ظاهر أو جيش محاصر، وغايته أن يأمر بإعادته مكانه، وكذا ليس في الأثر ما يدل على أن النبي ﷺ هو الذي وضعه هناك، وأن عمر سأل عن مكانه زمن النبي ﷺ، وأن المطلب قال هذا هو مكانه زمان النبي ﷺ مع شدة المناسبة لذكره[٢].

الرابع: أن الجمع بينه وبين ما ذكر من أدلة صحيحة في تأخير عمر؛ أن المقام كان إلى جنب البيت فأخره عمر، فخافوا عليه من السيول، فقدره المطلب، وهذا مفهوم ما ذكر ابن عيينة فلما كان بجنب الكعبة كان بمأمن من السيل، فلما حوَّله أصبح عرضة للسيل، ولا شك أن تأخيره كان على سمت موضعه الأول ولذا قدره المطلب، ولذا سأل عنه عمر وأخذ بتقدير المطلب[٣].

الخامس: أن ما يقع من عمر قد يقع في الصورة مخالفة وهو في الحقيقة موافقة؛ بالنظر إلى مقاصد الشرع واختلاف الأحوال، ويدل عليه أن الصحابة قد وافقوه والصحابة لا يجمعون إلا على حق، وتحري عمر وتقدير

= ولم يذكر في الأزرقي جرح مفسر، وأما التدليس فلم يسلم منه كثير من الأئمة غير ابن جريج، والصحيح أن رواية ابن جريج عن كثير ثابتة وكلاهما ثقة، ولما رواه شواهد أخرى سترد، وأما المطلب فقد وثقه غير ابن حجر كالذهبي في الكاشف ٢/ ١٤٧.

(١) ينظر: رسالة مقام إبراهيم للمعلمي ص٥٨.
(٢) ينظر: تحقيق المقال لابن محمود ص٩٢.
(٣) ينظر: رسالة مقام إبراهيم للمعلمي ص٩٣.

المطلب قد يخفى علينا سببه ولكن لا يدفعنا جهلنا به إلى توهيم الأئمة الذين رووا أن عمر هو الذي نقله، وكذا ما ورد عن عائشة رضي الله عنها[١].

الدليل الرابع: ما رواه موسى بن عقبة[٢] في مغازيه في سياق خبر فتح مكة بلفظ: «وأخر ـ أي: رسول الله ﷺ ـ المقام إلى مقامه اليوم؛ وكان ملصقاً بالبيت»[٣]، ومغازي موسى بن عقبة أصح المغازي[٤].

ونوقش: بأنه مخالف لما تقدم في القول الأول عن عائشة وعروة بن الزبير شيخ موسى بن عقبة وغيرهم؛ من أن عمر هو أول من حوله، ولم يذكر لهذا سند معروف، ومن نقله وهو ابن كثير قد أعرض عنه ولم يعتبره، ولا شك أن هذا التحويل لو وقع من النبي ﷺ لنقله كثير من أصحاب النبي ﷺ نقلاً ترتفع به الجهالة والشك، لكون المقام من المسجد وهو من الأهمية بمكان، ولو سلمنا بصحته عن موسى بن عقبة لكان شاذاً خلاف ما رواه الأثبات[٥].

الدليل الخامس: ما رواه ابن عيينة عن حبيب بن أبي الأشرس قال: «كان سيل أم نهشل قبل أن يعمل عمر الردم بأعلى مكة، ثم ذكر أن السيل حمل المقام وقصة رد عمر له بعد ما قاسه هو والمطلب، كما ذكر في الدليل السابق، ثم قال: قال سفيان: فذلك الذي حدثنا هشام بن عروة عن أبيه أن المقام كان عند سقع البيت، فأما موضعه الذي هو موضعه الآن، وأما ما

---

(١) ينظر: رسالة مقام إبراهيم للمعلمي ص٧٣.

(٢) موسى بن عقبة: ابن أبي عياش الأسدي مولى الزبير بن العوام، وروى عن أم خالد بنت خالد لها صحبة، عالم بالسيرة النبوية، من ثقات رجال الحديث، مغازيه أصح المغازي؛ كما ذكر أحمد وغيره، ومات بالمدينة سنة ١٤٥هـ. تذكرة الحفاظ ١/ ١٤٨، وطبقات الحفاظ للسيوطي ١/ ٧٠، والأعلام ٧/ ٣٢٥.

(٣) ينظر: شفاء الغرام للفاسي ١/ ٣٣٣، وفتح الباري شرح صحيح البخاري لابن رجب ٢/ ٣٠٧.

(٤) ينظر: المعرفة والتاريخ لأبي يوسف الفسوي ٣/ ٣٦٣، ونقض المباني لابن حمدان ص٤٠.

(٥) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٥/ ٩٢، وتحقيق المقال لابن محمود ص٤٦.

يقول الناس أنه كان هناك موضعه فلا، قال سفيان: وقد ذكر عمرو بن دينار نحواً من حديث ابن أبي الأشرس هذا لا أميز أحدهما عن صاحبه»[١].

ونوقش من أوجه:

الأول: أنه من رواية حبيب بن أبي الأشرس وهو ضعيف لا يحتج به[٢].

الثاني: أنه قد ورد عن سفيان بن عيينة وقد ذكر سابقاً، وفيه بيان أن سؤاله عن موضع المقام إنما سأله عن موضعه الذي وضعه فيه أولاً قبل السيل، وكان على مسامتة موضعه القديم عندما كان ملصقاً بالكعبة؛ فكأنه حرص على معرفة ذلك؛ لتتحقق مسامتته لموضعه القديم[٣].

الثالث: رواية الأزرقي عن عروة أنه قال: «فأما موضعه الذي هو موضعه فموضعه الآن..» تتعارض مع ما ذكر عنه مسبقاً في رواية صحيحة بأن عمر هو الذي نقله، ولا شك أن تلك الرواية مقدمة على هذه[٤].

الدليل السادس: أن مقام إبراهيم مشعر إسلامي، ومنسك من مناسك الحج، يهم العالم الإسلامي أمره، وقد وضعه النبي ﷺ في موضعه هذا، وهو موضعه في عهد إبراهيم عليه السلام، وقد أمرنا باتخاذه مصلى، وفسر ﷺ ذلك بالصلاة خلفه وهذا أمر توقيفي لا يسوغ معه أن يفتى بنقله لوجوب التمسك بما شرعه النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨]، وقوله ﷺ: **«عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعدي»**[٥]، وقوله: **«اقتدوا**

---

(١) أخرجه الأزرقي في تاريخه ٢/ ٣٥، والفاكهي ١/ ٤٥٦.

(٢) وهو حبيب بن حسان الكوفي قال ابن معين: ليس هو بشيء. ينظر: تاريخ ابن معين رواية الدوري ٣/ ٥٤٤، وقال البخاري: منكر الحديث. ينظر: الضعفاء الصغير للبخاري ١/ ٣٠٠، وقال أحمد: متروك. التاريخ الأوسط للبخاري ٢/ ٩٥، ونحو ذلك في الضعفاء والمتروكين للنسائي ١/ ٣٤: كوفي متروك الحديث.

(٣) سبق ذكر ما ورد عن سفيان ص٢٩٥.

(٤) سبق ذكر ما ورد عن عروة ص٢٩٣.

(٥) سبق تخريجه ص٣١.

باللذين من بعدي»[١]، ولا يسوغ لهم تبديل شيء مما شرعه ﷺ بقوله أو فعله أو تقريره؛ لأن الحجة في سنة الرسول ﷺ، وطاعتهم مقيدة بعدم مخالفتهم لسنة النبي ﷺ، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فطاعة أولي الأمر مقيدة بعدم مخالفتهم للرسول ﷺ، وجميع ما روي عن الخلفاء الراشدين لا يخالف ما سنَّه رسول الله ﷺ بل يؤيده ويقويه[٢].

ونوقش: بنحو ما ورد على مناقشات الدليل الأول للقول الأول فليراجع[٣].

الترجيح: بعدما سبق ذكره من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بأن عمر رضي الله عنه هو الذي أخر المقام، وذلك لتضافر الأدلة على ذلك، ولما ورد من مناقشات على قول من أنكر ذلك، وعامة من ذكر أن هذا كان موضعه في زمن إبراهيم عليه السلام؛ لم يذكر أن النبي ﷺ هو الذي غيَّر مكانه من ملاصقة البيت إلى هذا المكان، بل ذكروا أن عمر هو الذي وضعه هنا، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المعقول أن إبراهيم وضع الحجر الذي بنى عليه لزق البيت وجداره، لا أن يضعه بعيداً عن البيت حيثما اتفق ولم يكن هناك سبب في ذاك الوقت لإبعاده، وكذا أهل الجاهلية ألصقوه بالبيت خشية السيل، وإلا فما الذي يدعو أهل الجاهلية إلى إبعاده عن البيت، وهو حجر محترم عندهم، ولم يكن أحد منهم يتعبد عنده، ولو أبعدوه لدل ذلك على عدم احترامهم له[٤].

---

(١) أخرجه الترمذي ٥/ ٦٠٩ (٣٦٦٢) كتاب المناقب، باب في مناقب أبي بكر وعمر، وابن ماجه ١/ ٣٧ (٩٧) المقدمة، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، وأحمد ٥/ ٣٨٢، وابن أبي شيبة في مصنفه ٦/ ٣٥٠، والطحاوي في مشكل الآثار ٣/ ٢٥٦، قال الترمذي: حسن غريب، قال في البدر المنير لابن الملقن ٩/ ٥٧٨: حديث حسن، وصححه الألباني. ينظر: سنن ابن ماجه بحكم الألباني ص٣٣.

(٢) ينظر: نقض المباني لابن حمدان ص٥، ١٠١.

(٣) سبق ذكره ص٢٩٢.

(٤) ينظر: التنبيهات حول المقام للشيخ علي الصالحي ص٣٧.

وبناء على ما سبق من ذكر الخلاف فيمن نقل المقام من مكانه، فهل يجوز نقله في هذا الزمان إذا ترتب على بقائه إضرار بالطائفين، وتشويش على المصلين، وهذا مما اختلف فيه أهل العلم المعاصرين بين قائل به ومانع منه ومتوقف في ذلك، وقد استدل من قال بجواز نقله وهو قول طائفة من أهل العلم المعاصرين[١] بأدلة منها:

الدليل الأول: ما قررناه سابقاً من نقل عمر للمقام، وأنه إنما نقله مخافة التشويش على المصلين والطائفين والعكس، وما نحن عليه الآن أشد تشويشاً، وأعظم خطراً مما كان عليه زمن عمر ﷺ؛ فقد وصل إلى الخوف من إزهاق الأرواح، خاصة إذا علمنا أن المراد بالمقام هو موضع خلاف بين أهل العلم؛ فمن قال: بأنه أوسع من الحجر المعروف فلا محذور في نقل المقام عنده إذا حصل ضرر، وكذا من قال: بأن المقام هو الحجر وليس مكان الحجر فلو أخر عن مكانه فإنه يصلى خلفه في مكانه الجديد[٢].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥] وقد جاء عن جماعة من السلف تفسير التطهير من الشرك والأوثان، وهو الأهم، وفسَّروه بالتطهير من الريب، وقول الزور، والآفات[٣]، ومن معاني التطهير إزالة كل ما يمنع من أداء هذه العبادات أو يعسرها أو يخل بها، وخاصة الطائفين لاختصاصهم بهذا المكان دون مشارك، خاصة إذا تزاحمت الاستحقاقات، فوجب إعطاؤهم حقهم، وعدم الحيلولة بينهم وبينه في حال تزاحم الحقوق لا لحجر ولا غيره.

---

(١) ذكرنا سابقاً أن هذا القول هو اختيار مفتي الديار السعودية الشيخ محمد بن إبراهيم، وعامة العلماء المعاصرين كما ذكر الشيخ ابن إبراهيم في فتاواه ٥/ ١٥، وكذلك اختاره الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود كما في رسالة تحقيق المقال في جواز نقل المقام، والشيخ علي الحمد الصالحي كما في رسالة التنبيهات حول المقام له.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير ١/ ٣٨٥، وفتح الباري ٨/ ١٦٩، ورسالة المعلمي ص٤١، ٨٩، والتنبيهات حول المقام للشيخ علي الحمد الصالحي ص٢٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١/ ٥٣٨.

وجه استدلال آخر: بأن الله قدم الطائفين على العاكفين والمصلين، والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الحكم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾، قال ﷺ: «**أبدأ بما بدأ الله به...**»[1]، ولذا فإن التهيئة للطائفين أهم من التهيئة للعاكفين والمصلين، فعلى هذا يقدم الطائفون عند التعارض، ولو قدم المصلون والعاكفون بقرب البيت وقيل للطائفين طوفوا من ورائهم كان هذا تأخيراً لما قدمه الله[2].

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: ١٩] وإذا كان الله جعل بيته مأمناً للناس، فإما أن يقال: بتخلف هذا الوعد، وعدم الأمن وهذا باطل، أو يقال: إن الأمن متحقق فإن وجد ما يعيق هذا الأمن فنحن مكلفون بدفع ذلك المعارض، وذلك بتحويل المقام إلى مكان آخر يأمن فيه الطائفون على أنفسهم[3].

الدليل الرابع: ما يدل عليه جملة من القواعد الفقهية منها:

أ ـ أن الضرورات تبيح المحظورات، والضرورة هنا محققة، فإما أن يبقى الضرر أو يزال للتيسير على المسلمين: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥][4].

ب ـ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالواجب على الحجاج الطواف حول البيت، ولا يتم هذا الواجب إلا بتوسيع المكان وإزالة العوائق عن إكمال الطواف[5].

ت ـ المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة عند التزاحم، والمقام له حقه الخاص بتعظيم الله له، ولكن مصلحة عباد الله العامة في هذا المكان تتعارض مع مصلحة المقام الخاصة، وهو بقاؤه في هذا المكان، فإما

---

(١) أخرجه مسلم ٢/ ٨٨٨ (١٢١٨) كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ.
(٢) ينظر: رسالة مقام إبراهيم للمعلمي ص٤٨، والتنبيهات الصالحي ص١٨.
(٣) ينظر: تنبيهات الصالحي ص١٩.
(٤) ينظر: تنبيهات حول المقام للشيخ علي الصالحي ص٣٢.
(٥) ينظر: رسالة مقام إبراهيم للمعلمي ص٣٤، وتحقيق المقال لابن محمود ص٣٤.

أن تهدر المصلحة العامة وتبقى المصلحة الخاصة، أو نهدر المصلحة الخاصة بشيء لا يقضي عليها ولا يفوتها، ومجرد تحويل المقام من مكان إلى مكان تحصل به المصلحتان، علماً بأنه لو لزم في غير هذه المسألة إهدار المصلحة الخاصة لتحصيل المصلحة العامة لوجب ذلك(١).

ث ـ المشقة تجلب التيسير، والله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] فلا يجوز للإنسان إلحاق الضرر بنفسه بالقضاء عليها مباشرة أو تسبباً، فيتعين إزالة ما يضيِّق على الطائفين، وإلا عرضناهم أو بعضهم للمشقة أو الإصابات، والله ﷻ أرحم الراحمين(٢).

ج ـ أن الحرج مرفوع عن هذه الأمة، ولذا قال الشاطبي: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥](٣) وغيرها كثير ولا شك أن في تأخيره عن موضعه في هذه الأزمان رفعاً للحرج عن هذه الأمة(٤)، خاصة إذا علمنا أن بعض الناس لا يؤدي ركعتي الطواف إلا عنده؛ حتى لو حصل الضرر عليه وعلى الطائفين، ولذلك في أوقات المواسم لا يكاد الإنسان يتجاوزه إلا بشق الأنفس، مع أنه قد حصل الاتفاق بين أهل العلم بجواز صلاة ركعتي الطواف في أي موضع من المسجد كما أسلفنا.

أما المانعون من نقله وهم بعض أهل العلم(٥) **فاستدلوا بما يأتي:**

الدليل الأول: بما ذكر سابقاً من أدلة على أن الذي نقله هو النبي ﷺ؛ وبناءً على ذلك لا يجوز نقله من مكانه الذي أقره النبي ﷺ فيه.

---

(١) ينظر: التنبيهات حول المقام للشيخ علي الصالحي ص٤٠٠.

(٢) ينظر: تحقيق المقال لابن محمود ص٧٤، والتنبيهات حول المقام للصالحي ص٢١، ٤٢.

(٣) ينظر: الموافقات ١/ ٣٤٠.

(٤) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٥/ ٥٣.

(٥) ذكرنا سابقاً منهم سليمان بن حمدان صاحب رسالة نقض المباني التي ألفها لتقرير ذلك.

وقد أجيب على تلك الأدلة واحداً تلو الآخر.

الدليل الثاني: لو سلمنا بأن عمر ﷺ هو الذي حوَّل المقام، فلا يجوز تحويله من الموضع الذي وضعه فيه؛ لأن هذا لا يعد اقتداء بعمر، وإنما هو اعتداء، والمقتدي هو المتبع لمن اقتدى به لا من خالفه بعمل مثل عمله؛ كاقتداء المصلي بإمامه بمتابعته في ركوعه وسجوده، لا أن يصلي مثل صلاته وهو منفصل عنه، فهذا لا يعتبر اقتداء، وقوله ﷺ: «**اقتدوا باللذين من بعدي**»، أمر بمتابعتهم فيما عملوه لا أن نسن مثل سننهم[1].

ونوقش من أوجه:

الأول: أن الحكم المتعلق بالمقام هو اتخاذه مصلى، ولما أجمع الصحابة ﷺ على تأخيره، وانتقال الحكم وهو الصلاة إليه لوجود الحاجة الداعية لذلك. ثبت قطعاً أن الحكم يتعلق به لا بالموضع، فإذا وجدت حاجة داعية أو ضرورة ماسة فيجوز نقله كما نقلوه، إلا أنه يراعى ما راعوه من بقائه على السمت الخاص في المسجد، قريباً من الكعبة؛ القرب الذي لا يضر الطائفين[2].

الثاني: أن التصرف الحاصل من عمر ﷺ من المصالح المرسلة الملائمة لمقاصد الشرع ومحاسنه، ولا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدلته، فإذا حصل ما يدعو له من ورود نفس الحاجة أو الضرورة التي جعلت عمر ينقله أو أشد فإنه ينقل لذلك؛ اعتباراً بفعل عمر، وليس ذلك من الاعتداء بل من الاقتداء لأننا فعلنا مثل فعله.

الثالث: أنه يلزم من قال بذلك أن يوجب استدامة بقاء المسجد الحرام على حالة ما كان عليه زمن النبي ﷺ وعمر؛ وأن يقول بتحريم التصرف بتوسعته وتغييره عن حالته، وكذلك المسجد النبوي الذي بناه الرسول ﷺ بيده، بل إن المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ أعظم حرمة من حجر المقام،

---

(١) ينظر: نقض المباني لابن حمدان ص٥٥.

(٢) ينظر: رسالة مقام إبراهيم للمعلمي ص١١٢.

ومع ذلك وسَّعه الخلفاء من بعد عمر، وأطبقت الأمة على جواز ذلك واستحبابه[١].

الدليل الثالث: أن المقام استقر في موضعه هذا أربعة عشر قرناً، ولا شك أن الحجاج كثروا في بعض السنين وازدحموا، ولكن لم يقل أحد بنقل المقام من مكانه، وهذا يدل على اختصاصه بمكانه إن لم يكن وجوباً فهو استحباباً؛ لأن تأخيره لو كان جائزاً ما غفل الناس عنه.

ونوقش من وجهين:

الأول: أن تأخيره أول مرة إنما كان للتوسيع على الطائفين والمصلين، ولِما كان في بقائه بجنب البيت من حرج على الطائفين والمصلين، وهذه العلة متحققة في هذا الزمان على وجه لم يتحقق في زمن الصحابة، أما عدم تأخيره في هذه الأزمنة المتطاولة فلعدم تحقق العلة، وقد نقل لما تحققت في زمن الصحابة، وكذلك هنا ولا يختلف الحال بقصر المدة أو طولها[٢].

الثاني: أنه قد ذكر بعض المؤرخين أن المقام كان يرفع إلى البيت أحياناً وأحياناً يوضع عليه قبة من خشب، وأحياناً قبة من حديد، وأحياناً يجعل في الكعبة وكان إخراجه وإدخاله بحسب الحاجة، فلماذا لا يكون في هذا الزمان تأخيره لوجود الحاجة[٣].

الترجيح: مما سبق ذكره من الأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بجواز نقل المقام من موضعه إلى موضع مسامت لموضعه، يحصل به التوسيع على الطائفين، وراحة المصلين، خاصة إذا علمنا أنه في وقت عمر رضي الله عنه كان المكان لا يتسع لتأخير المقام أكثر من هذا التأخير الذي نراه؛ لأن المسجد من جهة الشرق ينتهي بباب بني شيبة، وما بين المقام

---

(١) ينظر: تحقيق المقال لابن محمود ص٢٢.

(٢) ينظر: رسالة مقام إبراهيم للمعلمي ص١٠٣.

(٣) ينظر: رحلة ابن جبير ص٧٤، وشفاء الغرام للفاسي ١/ ٣٣٠، والتنبيهات للصالحي ص٣٢.

ومحاذاته سابقاً إلا أمتار قليلة ولذلك لم يزد في تأخيره[١]، أما اليوم وقد توسع المسجد ووجدت الحاجة في نقل المقام فليفعل.

المطلب الثاني

نوازل الطواف

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: نوازل الطهارة في الطواف.

المسألة الثانية: حكم ترديد الدعاء مع شخص آخر، أو تخصيص بعض الأشواط بدعاء خاص.

المسألة الثالثة: تخصيص أوقات لطواف النساء وأخرى للرجال.

* * *

المسألة الأولى

نوازل الطهارة في الطواف

وتحتها ثلاثة فروع:

الفرع الأول: طواف الحائض عند استحالة بقائها وامتناع رجوعها لمكة.

الفرع الثاني: استعمال دواء يمنع نزول الدم أو يرفعه.

الفرع الثالث: من طاف حاملاً للنجاسة.

* * *

الفرع الأول: طواف الحائض عند استحالة بقائها وامتناع رجوعها لمكة[٢]

تحرير محل النزاع:

١ ـ اتفق الفقهاء على أن الطواف بطهارة هو الأصل، وليس للحائض

(١) ينظر: التنبيهات حول المقام للشيخ علي الصالحي ص٢٩.

(٢) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما حصل في هذه الأزمان من ارتباط الحجاج =

أن تطوف مع الحيض؛ إذا كانت قادرة على الطواف مع الطهر[١].

٢ ـ اتفق الفقهاء على أن طواف القدوم والوداع لا يجبان على الحائض[٢].

٣ ـ اتفق الفقهاء على استحباب انتظار الحائض إذا حاضت قبل الإفاضة حتى تطهر، ثم تطوف ثم تنفر[٣]، ولكنهم اختلفوا فيما إذا امتنع رفقتها من انتظارها؛ وتعذر بقاؤها وحدها؛ وتعذر رجوعها بعد طهرها لمكة؛ هل يجوز لها أن تطوف للإفاضة وهي حائض؟ وهل يجزئ عنها ذلك؟ اختلفوا على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: أنه يجوز لها أن تطوف في هذه الحال ولا دم عليها، وذلك بعد أن تتحفظ من الدم؛ لكيلا يلوث المسجد.

وهو رواية عن الإمام أحمد[٤]، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[٥]، وهو اختيار الشيخ ابن عثيمين من المعاصرين[٦].

واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]،

= القادمين من خارج المملكة بحملات نظم وقت دخولها، ووقت خروجها بتأشيرات معينة ومدد محددة، فلو حصل للمرأة حيض مع تحديد مدة البقاء ووقت الانصراف فما الحكم؟

(١) يظهر ذلك من اشتراط أكثرهم الطهارة في الطواف، وإيجاب بعضهم الآخر لها في الطواف. ينظر: المبسوط ٤/ ٣٨، والتمهيد ٨/ ٢١٥، والمجموع ٨/ ١٨، والخرقي مع شرحه المقنع ٢/ ٦١٩، ومفيد الأنام لابن جاسر ص٢٥٩.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٣٤، التفريع ١/ ٣٣٩، وكتاب الإيضاح للنووي ص٤٠٥، وكتاب الإرشاد لابن أبي موسى ص٣٦٥.

(٣) ينظر: المدونة ١/ ٣٦٥، والحاوي ٤/ ٢١٤، والإرشاد لابن أبي موسى ص١٦٥.

(٤) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٦/ ٢١٠.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/ ١٧٦ وما بعدها، وإعلام الموقعين ٣/ ١٥.

(٦) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/ ٣٥٩.

وقوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»(١)

وجه الاستدلال: أن طوافها مع التحفظ هو مدى استطاعتها؛ وإلا سيترتب على ذلك سقوط الركن، أو تكليفها بما لا تطيق، وكلاهما أمر ممنوع شرعاً، فلم يبق إلا أن تأتي بالركن على قدر استطاعتها.

الدّليل الثّاني: إذا قلنا إن الطهارة شرط من شروط الطواف؛ فهي بمنزلة شروط الصلاة، وشروط الصلاة تسقط مع العجز، فشروط الطواف من باب أولى(٢).

ويُناقش: بأن شروط العبادة لا تسقط عند العاجز إلا مع خوف فوات الوقت، والطواف لا حد لوقته على الصحيح.

ويُجاب: بأن العجز مسقط لشروط الصلاة حتى مع فوات الوقت، ومثاله ما لو فاته وقت الصلاة، ولم يقدر على الطهارة بالماء ولا التراب؛ فإنه يصلي على حسب حاله، ومثاله: من خرج وقت الصلاة وهو عريان فإنه يصلي على حسب حاله؛ فسقوط الشروط لا يعتمد على فوات الوقت.

الدّليل الثّالث: أن الحائض التي لا يمكن بقاؤها ويمتنع رجوعها لا تخلو من ثمانية احتمالات:

الأول: أن يقال لها: أقيمي بمكة وإن ذهب قومك حتى تطهري وتطوفي؛ وفي هذا من العناء العظيم ما لا يأتي الشرع بمثله.

والثاني: أن يقال بأنه يسقط طواف الإفاضة للعجز عن شرطه؛ وهذا مع أنه لا قائل به فإن الطواف ركن الحج الأعظم، وهو مقصود لذاته.

والثالث: أن يقدم طواف الإفاضة عن وقته إذا خشيت الحيض في وقته؛ وهذا لا قائل به، وهو كالقول بتقديم الوقوف بعرفة عن وقته.

والرابع: أن يقال بأنه يسقط عنها فرضها إذا كانت تعلم أن الحيض يأتيها في الحج؛ وهذا يلزم منه سقوط الحج عن كثير من النساء؛ لأنهن يخفن

(١) سبق تخريجه ص١٢٠.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٦/ ٢٣٤، وإعلام الموقعين ٣/ ٢٢.

من الحيض، والعبادات لا تسقط بالعجز عن بعض شرائطها، ولا عن بعض أركانها، كالصلاة سواء بسواء وهذا القول لا يعلم به قائل، ولا يسقط مصلحة الحج العظيمة من أجله.

والاحتمال الخامس: أن ترجع إلى بلدها على إحرامها ممتنعة من النكاح والوطء حتى تعود إلى البيت فتطوف وهي طاهرة، فإن رجعت وأصابها الحيض رجعت كما هي، حتى تصادف عاماً تطهر فيه، وهذا الاحتمال مما ترده أصول الشريعة بما اشتملت عليه من الرحمة والحكمة والمصلحة ورفع الحرج عن الأمة.

والسادس: وهو أن تتحلل كما يتحلل المحصر، وهذا احتمال ضعيف أيضاً؛ لأن الإحصار أمر عارض للحاج يمنع من الوصول إلى البيت في وقت الحج، وهذه الحائض لم تمنع من البيت ولا من الحج لا من عدو ولا من مرض، وإذا جعلت كالمحصر أوجبنا عليها الحج؛ لأنه سيبقى في ذمتها فمتى قدرت فعلته، فإن أصابها الحيض مرة أخرى تحللت، وهكذا كما أن عذر المحصر يمنع الحج ابتداءً كالعدو والمرض، بينما الحيض لا يمنع الحائض ابتداءً فلا يكون عروضه موجب للإحصار.

والسابع: وهو أن تستنيب من يحج عنها كالمعضوب العاجز عن الحج بنفسه؛ وهذا احتمال باطل؛ لأن المعضوب الذي يجوز له الاستنابة هو الذي يئس من زوال عذره، أما الذي يرجو زوال عذره كهذه الحائض ترجو زوال عذرها بلا شك فلا يكون لها أن تستنيب كالمعضوب.

والاحتمال الثامن: وهو الصحيح إن شاء الله لأنه هو الذي يتبقى من الاحتمالات الثمانية؛ وهو أن تطوف بالبيت على حالتها، وتكون هذه الضرورة مقتضية لدخول المسجد والطواف مع الحيض، وغاية ذلك سقوط الشرط الواجب بالعجز، ولا وجوب مع عجز، ولا حرام مع ضرورة في الشريعة[1].

الدّليل الرّابع: أن السنة قد مضت بأنه يرخص للحائض ما لا يرخص

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٦/ ٢٢٥، وإعلام الموقعين ٣/ ١٥٠.

للجنب؛ لحاجتها إليه، وطول مدتها. ومثال ذلك: قراءة القرآن. وإنما حرم عليها ما لا تحتاجه كالصوم والصلاة لوجود البدل عن كل منهما، أما الطواف في هذه الحالة فلا بدل له؛ فيجوز لوجود الحاجة كما أبيحت القراءة[١].

ونوقش: بأن القراءة تقرأ مع الحدث؛ بخلاف الطواف فلا بد له من طهارة[٢].

وأُجيب من وجهين:

الأول: أن الطواف مع الحدث أمر مختلف فيه، ولا بد من حجة على وجوب الطهارة الصغرى في الطواف.

الوجه الثاني: أن جنس القراءة أفضل من جنس الطواف؛ فإن القراءة أفضل ما في الصلاة من الأقوال، والسجود أفضل ما فيها من الأفعال، وإذا كانت القراءة أفضل وتجوز للحائض مع الحاجة، فمن باب أولى الطواف[٣].

الدّليل الخامس: أن الأصول متفقة على أنه متى دار الأمر بين الإخلال بوقت العبادة والإخلال ببعض شروطها كان الإخلال بالشرط أولى بلا شك كالصلاة[٤].

الدّليل السّادس: أما دليل عدم وجوب الدم فإن الطهارة واجب يؤمر به؛ مع القدرة لا مع العجز، ولزوم الدم يكون بترك المأمور أو فعل المحظور؛ وهذه لم تترك مأموراً ولم تفعل محظوراً؛ لأنها بعد التحلل الأول لم يعد شيئاً محظوراً عليها إلا النكاح، والطواف مع هذه الحال ليس من محظورات الإحرام؛ لأن الطواف يفعله الحلال والحرام، فصار من جنس حظر اللبث في المسجد، واعتكاف الحائض في المسجد؛ وهذا يجوز للحاجة بلا دم. والطهارة ليست مأموراً بها مع العجز فلا يجب بتركها دم[٥].

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٦/١٨٨.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٦/١٩٨.
(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٦/١٩٩.
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٦/٢٣٢.
(٥) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٦/٢١٤، وإعلام الموقعين ٣/٢٩.

القول الثّاني: أن الحائض لها أن تطوف في المسجد في هذه الحال وعليها فدي بعد أن تتحفظ من الدم؛ لأن الطهارة واجبة في الطواف وليست شرطاً فيه.

وهو فعل عائشة، وقول حماد بن أبي سليمان[١]، ومنصور بن المعتمر[٢][٣]، وهو قول الحنفية[٤]، والمغيرة[٥] من المالكية[٦]، ورواية عن الإمام أحمد[٧]، وهو قول داود[٨].

واستدلوا على ذلك[٩]:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

وجه الاستدلال: أن الله أمر بالطواف، وهو الدوران حول الكعبة وهو يتحقق من المحدث والطاهر[١٠].

---

(١) حماد بن أبي سليمان: أبو إسماعيل بن مسلم الكوفي، مولى الأشعرية، أصله من أصبهان، كان فقيهاً عالماً، تتلمذ عليه أبو حنيفة، مات سنة ١٢٠هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٢، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٥/ ٢٣١.

(٢) منصور بن المعتمر بن عبد الله السلمي، أبو عتاب الكوفي، صاحب إتقان وعبادة وخير، حدَّث عنه خلق كثير، حُبس على القضاء، مات سنة ثلاث وثلاثين ومئة. ينظر: تهذيب سير أعلام النبلاء للحمصي ١/ ٢٠٥، والتقريب ص٥٤٧.

(٣) أخرجه عنهما أبن أبي شيبة ٣/ ٢٩٥.

(٤) ينظر: المبسوط ٤/ ٣٨، وبدائع الصنائع ٢/ ١٢٩، وإعلاء السنن ١٠/ ١٠٢.

(٥) المغيرة: هو المغيره بن عبد الرحمٰن بن عبد الله بن خالد القرشي المدني أبو هاشم، كان فقيه المدينة بعد مالك، عرض عليه القضاء فامتنع، توفي سنة ١٨٦هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٨/ ١٦٦، والعبر للذهبي ١/ ٢٢٧، وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ٣١٠.

(٦) ينظر: الذخيرة ٣/ ٢٨٣.

(٧) ينظر: الروايتين والوجهين ١/ ٢٨٢، والمستوعب ٤/ ٢١٦، والإنصاف ٤/ ١٦.

(٨) ينظر: المجموع ٨/ ١٧.

(٩) يمكن أن يستدل لهذا القول بأدلة القول الأول عدا ما يوجب الدم من الأدلة، ويضاف لتلك الأدلة ما ذكروه من أدلة أخرى.

(١٠) ينظر: المبسوط ٤/ ٣٨، وبدائع الصنائع ٢/ ١٢٩.

ونوقش من وجهين:

الأول: بأنها عامة مخصصة بالأدلة التي دلت على لزوم الطهارة.

الثاني: أن الطواف بغير طهارة مكروه ولا يجوز حمل الآية على طواف مكروه؛ لأن الله لا يأمر بالمكروه[١].

ويُجاب: بأن الأدلة الدالة على لزوم الطهارة سيأتي في الجواب عنها ما يفيد عدم وجوب الطهارة، وأما كون الطواف بغير طهارة مكروهاً فهذا غير صحيح إن قصد به كراهة التحريم، أما كراهة التنزيه فلا ضير؛ لأن الكراهة ليست في الفعل كله، وإنما في واجب من واجباته، وهذا الواجب وقع على الصفة المكروهة للحاجة؛ كما أن الإنسان مأمور بالصلاة على حسب حاله ولو كان عارياً؛ مع أن صلاة العريان محرمة، ولكن للحاجة جازت وأمر بها الشرع.

الدّليل الثّاني: ما رواه عطاء، قال: «حاضت امرأة مع عائشة، فأتمت بها عائشة طوافها»[٢].

وجه الاستدلال: دلالته على الجواز واضحة إذ إن عائشة إنما أخذ الناس منع الحائض من الطواف من حديثها وهذا فعلها.

الدّليل الثّالث: قياس الطواف على باقي أركان الحج كالإحرام والوقوف بعرفة فيستحب أن يكون على طهارة ولا يشترط، فكذلك الطواف[٣].

ونوقش: بأن الطهارة ليست واجبة إلا في الطواف، كما يتفق الجميع على ذلك؛ فلم تكن شرطاً إلا في الطواف[٤].

---

(١) ينظر: المجموع ٨/ ١٩.

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه. ينظر: المحلى ٧/ ١٨٠، ونصب الراية ٣/ ١٢٨، وكذا ما ورد عن حماد بن أبي سليمان ومنصور بن المعتمر: (أنهما سئلا عن الرجل يطوف بالبيت على غير طهارة؟ فلم يروا به بأساً) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٢٩٥.

(٣) ينظر: التمهيد ٨/ ٢١٥، والروايتين والوجهين ١/ ٢٨٢.

(٤) ينظر: المجموع ٨/ ١٩، والتعليق الكبير ٢/ ٦٠٦.

الدّليل الرّابع: أما وجوب الدم فلأن الطهارة واجبة، ومن تركها فقد ترك واجباً من واجبات الحج، وقد تبين من قول ابن عباس: «أن من ترك نسكاً فعليه دم»[١].

ويُناقش: بأن الطهارة ليست نسكاً مستقلاً؛ بل هي شرط أو واجب من واجبات النسك؛ وهذا الشرط أو الواجب يسقط للعجز، أما النسك فقد جاء به الحاج على قدر استطاعته، ومثاله رمي الجمار نسك وكون الإنسان يؤديه بنفسه واجباً؛ ولكنه يسقط بالعجز، فإذا وكل غيره لا يلزم بدم.

القول الثّالث: أن الحائض ليس لها أن تطوف بالمسجد الحرام بهذه الحال إذ إن الطهارة شرط من شروط الطواف.

وهذا القول مذهب المالكية[٢]، والشافعية[٣]، وهو الصحيح من مذهب الحنابلة[٤]، وحكاه ابن المنذر عن عامة العلماء[٥].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: ما ورد في حديث عائشة السابق وفيه قول النبي ﷺ لها عندما حاضت: «**وافعلي كما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري**»[٦].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ رتب انتفاء الطواف على انتفاء الطهارة، والنهي عن الطواف في حال الحيض يقتضي الفساد[٧].

ونوقش: بأنه إن كان النهي للطهارة فإن الطواف لا يعدو أن يكون شبيهاً بالصلاة؛ والصلاة تجوز مع سقوط بعض شروطها عند الضرورة، أما إن كان

---

(١) سبق تخريجه ص١٥٤.

(٢) ينظر: المدونة ١/ ٣٦٥، والتمهيد ٨/ ٢١٥، وحاشية الدسوقي ٢/ ٥٣.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ٢١٤، والمجموع ٨/ ١٨، وحواشي الشرواني ٤/ ١٤٢.

(٤) ينظر: الروايتين والوجهين ١/ ٢٨٢، والمستوعب ٤/ ٢١٦، والإنصاف ٤/ ١٦، وشرح منتهى الإرادات ٢/ ٥٣.

(٥) ينظر: المجموع ٨/ ١٧.

(٦) سبق تخريجه ص٢٨٦.

(٧) ينظر: التمهيد ٨/ ٢١٥، والمجموع ٨/ ١٩، والمقنع وشرح الخرقي ٢/ ٦٢٠.

النهي لحرمة دخول المسجد للحائض، فالجواب عنه من أوجه:

الأول: أن الضرورة تبيح للحائض دخول المسجد والمكث، كما لو خافت من عدو أو غيره؛ وهذه تخاف من البقاء في مكة وحدها فكانت ضرورة جاز أن تطوف من أجلها.

الثاني: أن طوافها بمنزلة مرورها في المسجد وهو جائز بالإجماع إذا أمنت تلويثه، ودورتها حول البيت بمنزلة مرورها ودخولها من باب وخروجها من آخر، فإذا جاز مرورها للحاجة فطوافها للحاجة التي هي أعظم من باب أولى.

الثالث: أن الحيض كدم الاستحاضة في تلويث المسجد، والمستحاضة يجوز لها دخول المسجد للطواف إذا تلجَّمت اتفاقاً؛ لأجل الحاجة وهذه الحاجة أشد إلحاحاً[١].

الدّليل الثّاني: ما روته عائشة ﵂ أن صفية بنت حيي زوج النبي ﷺ حاضت، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «**أحابستنا هي؟** قالوا: إنها قد أفاضت، قال: **فلا إذاً**»[٢].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ بين أنه سيحبس على صفية لو حاضت قبل الطواف؛ وهذا فيه دلالة واضحة على أنها لا يجوز لها الطواف وهي حائض، وإلا لما حبس النبي ﷺ عليها[٣].

ويُناقش بما نوقش به الدليل الأول سواء بسواء.

كما يناقش بأنه إذا أمكن حبس وليها من أجلها؛ فهذا خارج محل الخلاف، وكلامنا إذا لم يحبس وليها من أجلها لأي سبب كان فهذا موضع الكلام.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٦/ ٢٣٤، وإعلام الموقعين ٣/ ٢٧.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٦٢٥ (١٦٧٠) كتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعدما أفاضت، ومسلم ٢/ ٩٦٤ (١٢١١) كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض.

(٣) ينظر: التمهيد ٨/ ٢١٥، والذخيرة ٣/ ٢٧١.

الدّليل الثّالث: حديث ابن عباس السابق: «**الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل لكم فيه الكلام، فمن يتكلم فلا يتكلم إلا بخير**»[١].

وجه الاستدلال: أن معنى هذا أن الطواف يستوجب له جميع أحكام الصلاة إلا فيما استثناه الدليل، ومن شروط الصلاة الطهارة فهو شرط للطواف بموجب دلالة الحديث[٢].

ونوقش من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن المقصود بالتشبيه بالصلاة في حق الثواب دون الحكم، ولذا فالكلام مفسد للصلاة، وكذا المشي وهما غير مؤثرين في الطواف[٣].

الثاني: بأنه ليس من شرط صحته عدم ترك الكلام؛ فوجب أن لا يكون من شرطه الطهارة كالصوم؛ لأن الكلام أكثر في إفساد العبادة من الحدث؛ بدلالة المستحاضة لا تفسد صلاتها، مع وجود الحدث بخلاف المتكلم تفسد صلاته مع العلم، فإذا كان الكلام لا يفسد الطواف فالحدث من باب أولى.

واعتُرض عليه: بمس المصحف، ليس من شرطه ترك الكلام، ومن شرطه الطهارة[٤].

الثالث: أن الفوارق بين الطواف والصلاة أكثر من الجوامع؛ فإنه يباح فيه الكلام والأكل والشرب، والعمل الكثير، وليس فيه تحريم ولا تحليل، ولا ركوع ولا سجود ولا قراءة ولا تشهد، ولا تجب له جماعة؛ وإنما تجتمع هي والطواف في كونهما طاعة وقربة[٥].

الرابع: أن المشبه ليس كالمشبه به من كل وجه؛ وإنما أراد أنه كالصلاة في اجتناب المحظورات التي تحرم خارج الصلاة، فأما ما يبطل الصلاة وهو

---

(١) سبق تخريجه ص٢٧١.
(٢) ينظر: التمهيد ٨/ ٢١٥، ومنسك ابن جماعة ٢/ ٧٦٢، والتعليق الكبير ٢/ ٦٠٣.
(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ٣٨، وفتح القدير ٢/ ٤٦٠.
(٤) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٦٠٥.
(٥) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٦/ ١٩٣ ـ ١٩٨، وإعلام الموقعين ٣/ ٢٧.

الكلام والأكل والشرب والعمل الكثير ليس شيء من هذا مبطلاً للطواف[١].

الدّليل الرّابع: ما ورد عن عروة بن الزبير قال: أخبرتني عائشة رضي الله عنها «أن أول شيء بدأ به حين قدم النبي ﷺ أنه توضأ ثم طاف...»[٢]، وفي الحديث الآخر قال ﷺ: «**لتأخذوا مناسككم**» فدل على أن الطهارة أمر لا بد منه في الطواف[٣].

ويُناقش: بأن هذا من فعل النبي ﷺ يدل على مشروعية الطهارة في الطواف واستحبابها، وأما اشتراطها فيحتاج لدليل قولي؛ على أنه لو دل على الاشتراط فكما أسلفنا يسقط الشرط مع وجود حالة الضرورة والله أعلم.

الدّليل الخامس: أن الطواف عبادة تتعلق بالبيت وتختص به، فكانت الطهارة شرطها كالصلاة المتعلقة باستقبال البيت أيضاً[٤].

ونوقش من وجهين:

الأول: بأنه قياس فاسد؛ لأن العلة في إيجاب الطهارة في الصلاة ليست لأنها متعلقة بالبيت، فالطهارة كانت شرطاً في الصلاة وهم يصلون إلى بيت المقدس، فليس تعلقها بالبيت هو سبب اشتراط الطهارة، وكذلك لو صلى إلى غير القبلة كالمقطوع في السفر، وكصلاة الخوف راكباً، فالطهارة شرط وليست الصلاة متعلقة بالبيت، والقياس الصحيح ما بيِّن فيه أن المشترك بين الأصل والفرع هو علة الحكم العقلي.

الثاني: أن النظر إلى البيت عبادة متعلقة بالبيت ولم يقل أحد أنه يشترط له الطهارة ولا غيرها[٥].

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٦/ ١٢٨.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٥٨٤ (١٥٣٦) كتاب الحج، باب من طاف بالبيت إذا قدم مكة قبل أن يرجع إلى بيته ثم صلى ركعتين ثم خرج إلى الصفا، ومسلم ٢/ ٩٠٦ (١٢٣٥) كتاب الحج، باب ما يلزم من طاف بالبيت وسعى من البقاء على الإحرام أو تركه.

(٣) ينظر: الإشراف ١/ ٤٧٥، ومنسك ابن جماعة ٣/ ٧٦٢.

(٤) ينظر: الإشراف ١/ ٤٧٦، والممتع شرح الخرقي ٢/ ٦٢٠، والروايتين والوجهين ١/ ٢٨٢.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٦/ ٢١٢، وإعلام الموقعين ٣/ ٢٧.

الدّليل السّادس: أنه ترك من الطواف ما لا يسقطه إلى غير شيء، فلم يعتد بالطواف كما لو أخل بأشواط(١).

ويُناقش: بأنه قياس مع الفارق، لأن الإخلال بالأشواط إخلال بركن الطواف؛ وأما الطهارة في الطواف فليست جزءاً من ماهية الطواف، بل هي شرط على أقوى الأقوال، والشرط قد يسقط في حال الضرورة، أما جزء الماهية (الركن) فلا يسقط بل يؤدّى حسب الاستطاعة.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ، أن الراجح هو القول بجواز طواف الحائض إذا استحال بقاؤها وامتنع رجوعها لمكة بيسر وسهولة حتى ولو قلنا باشتراط الطهارة، وذلك لعدة اعتبارات:

١ ـ قوة أدلة هذا القول وظهور دلالتها.

٢ ـ المناقشة التي وردت على استدلالات الأقوال الأخرى.

٣ ـ كلام السلف يدل على أنه كان في زمنهم يمكنها أن تحبس حتى تطهر وتطوف؛ لأن الأمراء كانوا يأمرون بالاحتباس حتى تطهر الحيَّض، ولهذا أوجب مالك وغيره احتباس المكاري حتى تطهر وتطوف؛ أي: أن هذه الصورة لم تقع في زمن الأئمة المتبوعين، وهم تكلموا بكلام مطلق، ولكن هذه الصورة تختص بمعان معينة توجب الفرق والاختصاص(٢).

٤ ـ في زمننا هذا كل حاج يرتبط بحملة حدد لها موعد إقامتها وسفرها سلفاً، وتأخر الحاج قد يترتب عليه مخالفة للأنظمة المرعية في ذلك، وفي الزمن السابق كان المتأخر لا يأمن على نفسه ولا أهله من قطاع الطرق، فلذا كان لا بد من مراعاة لهذين الحالين، أما في زمن الأئمة المتبوعين فكان الأمن سائداً، والإقامة غير محددة والتنقل مفتوحاً.

٥ ـ قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن كلام الأئمة وفتاويهم في الاشتراط

---

(١) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٦٠٤.

(٢) ينظر: فتاوى شيخ الإسلام ٢٦/٢١٧ ـ ٢٣٩.

والوجوب إنما هو في حال القدرة والسعة لا في حال الضرورة والعجز، فالإفتاء بها لا ينافي نص الشارع، ولا قول الأئمة، وغاية المفتى به أنه يقيد مطلق كلام الشارع بقواعد الشريعة وأصولها، ومطلق كلام الأئمة بقواعدهم وأصولهم، فالمفتى به موافق لأصول الشرع وقواعده ولقواعد الأئمة، وبالله التوفيق»[١].

الفرع الثاني: **استعمال دواء يمنع نزول الدم أو يرفعه**[٢]

هذه المسألة لا تخلو من حالات، ولا بد أن نذكر قبل سرد الحالات أن تناول ما يرفع الدم جائز شرعاً؛ إذا لم يترتب عليه ضرر بالمرأة لعموم جواز التداوي، أما الحالات فهي:

الحالة الأولى: أن يمنع الدواء نزول الدم قبل نزوله؛ فهذه الحالة تكون المرأة في حال طهر مستمر، ولم ينزل عليها دم لكي يقال: إنها في حكم الحائض، فالأصل بقاء ما كان على ما كان، وهي طاهر بلا شك، وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[٣]، وفتوى اللجنة الدائمة[٤]، وفتوى الشيخ ابن باز، وابن عثيمين[٥].

الحالة الثانية: أن ينزل الدم، ثم تأخذ علاجاً ليرفعه ويوقفه لفترة محدودة، ثم يعود مرة أخرى بعد زوال أثر الدواء؛ فهذه الحالة لا تخلو من قسمين:

القسم الأول: إن علمت أن الدواء يقطع الدم ليوم واحد ونحوه، فتعتبر حائضاً في هذه الحال، ولا يعتبر ارتفاع الدم في هذه الحال طهراً، قال ابن

---

(١) إعلام الموقعين ٣/ ٣٠.

(٢) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما جدَّ في هذه الأزمان من أدوية ترفع الحيض بعد نزوله كما تمنعه من النزول ابتداء، فما حكم رفع الحيض بهذه الأدوية لمن أرادت الطواف؟

(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٤/ ٢٤.

(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ٥/ ٤٠٠.

(٥) ينظر: فتاوى ابن باز ١٠/ ٢١٣، فتاوى ابن عثيمين ٢٢/ ٣٩٢.

فرحون[١] في منسكه في الكلام على طواف الإفاضة: «وما يفعله النساء من الأدوية لقطع الدم وحصول الطهر إن علمت أنه يقطع الدم ليوم ونحوه؛ فلا يجوز لها ذلك إجماعاً، وحكمها حكم الحائض»[٢]، وذكر الشيخ ابن عثيمين رحمه الله أنه في مثل هذه الحال ينظر إن كان وقوف الدم طهراً كاملاً؛ والطهر معروف بعلاماته؛ فلا بأس أن تطوف، ويكون طهراً، وأما إذا لم تظهر علامات الطهر الصحيح فتكون طافت قبل أن تطهر؛ وطوافها قبل طهرها غير صحيح[٣].

القسم الثاني: إذا استدام انقطاع الدم نحو ثمانية أيام أو عشرة، فقد ذكر ابن فرحون أن طوافها في هذه الحال يصح لأنها طافت في الطهر[٤].

تأصيل هذه الحالة بقسميها، والراجح في حكمها:

الأصل الأول: عندما ذكر ابن فرحون رحمه الله هذين القسمين في هذه المسألة بنى تقسيمه على أقل مدة الطهر بين الحيضتين، ولذلك قال: «فإن المرأة بعد إتيان الدم محكوم عليها بأنها حائض، ولا يزول حكمه إلا بدوام انقطاعه أقل مدة ما بين الدمين فتأمله»[٥].

وهذه المسألة وهي أقل مدة الطهر مما حصل فيه خلاف كبير بين أهل العلم، والراجح فيها ـ والله أعلم ـ أنه لا حد محدود لأقل مدة الطهر بين الحيضتين، وهذا قول إسحاق[٦] رحمه الله، ورواية عن الإمام أحمد[٧]، وابن حزم

---

(١) إبراهيم بن علي بن محمد بن أبي القاسم بن فرحون، اليعمري المدني المالكي التونسي الأصل، تولى القضاء، وكان عالماً بالفقه وجملة من العلوم، برع وصنف، ومن كتبه تبصرة الحكام في القضاء، وإرشاد السالك في المناسك توفي سنة ٧٩٩هـ، ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ١/ ٥٣، ومقدمة كتاب إرشاد السالك إلى أفعال المناسك للمحقق د. محمد أبو الأجفان ١/ ٢٥.

(٢) إرشاد السالك إلى أفعال المناسك ابن فرحون ١/ ١٤٧.

(٣) فتاوى ابن عثيمين ٢٢/ ٣٩٣.

(٤) ينظر: منسك ابن فرحون إرشاد السالك إلى أفعال المناسك ١/ ٤٤٧.

(٥) ينظر المرجع السابق.

(٦) ينظر: التمهيد ١٦/ ٧٣.

(٧) ينظر: الفروع ١/ ٢٦٧، والمبدع ١/ ٢٨٧، والإنصاف ٣٠٩.

ونسبه للظاهرية[١]، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية[٢]، وقال عنه المرداوي: وهو الصواب[٣]، وهو فتوى اللجنة الدائمة للإفتاء[٤]، واختاره الشيخ ابن باز، وابن عثيمين[٥].

ودليله ما ورد عن علي رضي الله عنه: «أن امرأة جاءت، وقالت: إنها انقضت عدتها في شهر، فقال علي لشريح[٦]: «اقض فيها»، فقال: «إن جاءت ببينة من بطانة أهلها ممن يعرف دينه وخلقه فهي مقبولة وإلا فلا»، فقال علي: «قالون» أي: جيد بالرومية»[٧]. فهذا دليل على أن الطهر لا حد لأقله، والله أعلم.

وكذا ما ورد عن ابن عباس أنه قال عندما سأله ابن سيرين رحمه الله عن امرأة استحاضت فقال: «أما ما رأت الدم البحراني فلا تصلي، فإذا رأت الطهر، ولو ساعة من نهار، فلتغتسل وتصلي»[٨]، فلم يلتفت ابن عباس لاتصال الدم؛ بل أفتى بأن ما عدا الدم البحراني فهو طهر تصلي بعد وجوده؛ ولو لم تره إلا ساعة؛ وذلك لأن العوائد تختلف، والنساء منهن من تحيض

---

(١) ينظر: المحلى ٢/ ٢٠٠.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٩/ ٢٣٧.

(٣) ينظر: الإنصاف ١/ ٣٥٩.

(٤) ينظر: مجموع فتاوى اللجنة الدائمة ٥/ ٤٠٠.

(٥) ينظر: فتاوى الشيخ ابن باز ٢٩/ ١٠٩، مجموع فتاوى ابن عثيمين ٢٢/ ٣٩٣.

(٦) شريح: ابن الحارث بن قيس الكندي أبو أمية القاضي، أسلم في زمن النبي ﷺ، وانتقل من اليمن زمن الصديق، ولي قضاء الكوفة لعمر، واستمر قاضياً فيها ستين سنة، وتوفي سنة ٧٨هـ. ينظر: طبقات ابن سعد ٦/ ١٣١، وسير أعلام النبلاء ٤/ ١٠٠.

(٧) أخرجه البخاري تعليقاً ١/ ٢٣، ووصله ابن حجر في التغليق ٢/ ١٧٩، ووصله الدارمي في سننه ١/ ٢٣٣، وسعيد بن منصور في سننه ١/ ٣٥١، وابن أبي شيبة في مصنفه ٤/ ٢٠٠، قال ابن حجر في الفتح ١/ ٤٢٥: «رجاله ثقات»، وصححه ابن حزم في المحلى ٢/ ٢٠٢.

(٨) أخرجه أبو داود في سننه ١/ ٧٥ (٢٨٦) كتاب الحيض، باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، وسنن الدارمي ١/ ٢٢٤، وسنن البيهقي ١/ ٣٤٠، ومصنف ابن أبي شيبة ١/ ١٢٠ وصححه الألباني: ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٤٩.

يوماً وليلة، ومنهن من تحيض أقل من ذلك، ومنهن من يطهرن خمسة عشر يوماً، ومنهن من يطهرن أقل من ذلك.

وبناء على هذا الأصل، فالراجح فيمن أخذت الدواء بعد نزول الدم ليرفعه أنها تنظر في توقف الدم إن كان طهراً كاملاً بعلاماته الواضحة، فهو طهر يجوز لها أن تطوف فيه، وأما إذا لم يكن طهراً صحيحاً بعلاماته، فهو توقف للدم؛ وليس بطهر ولا يجوز لها أن تطوف فيه.

الأصل الثاني: ذكرنا أن ابن فرحون رَحِمَهُ اللهُ أصّل المسألة على أقل الطهر بين الحيضتين، ولكن غيره من علماء المالكية رأوا أن المسألة تتعلق بمسألة أخرى، وهي مسألة من رأت يوماً دماً ويوماً نقاء[(١)]، وهذه المسألة مما وقع فيه خلاف بين أهل العلم كبير، وهل تعتبر أيام النقاء حيضاً أو طهراً؟ والراجح ـ والله أعلم ـ، في هذه المسألة أن أيام النقاء لا تعتبر طهراً، بل حيضاً، وذلك هو مذهب الحنفية[(٢)]، والأصح من مذهب الشافعية[(٣)]، وقول الشيخ ابن عثيمين من المعاصرين[(٤)].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

أولاً: أن استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط إجماعاً، فيعتبر أوله وآخره كتمام النصاب في أول الحول وآخره يوجب الزكاة[(٥)].

ثانياً: أن عادة النساء في الحيض مستمرة بأن يجري الدم زماناً ويتوقف زماناً، وليس من العادة أن يستمر جريانه، ولما كان زمان إمساكه يعتبر حيضاً لكونه بين دمين؛ كان زمان النقاء حيضاً لحصوله بين دمين[(٦)].

ثالثاً: لو قلنا بأن وقت التوقف طهر للزم منه أن تعتد بتلك الحيضة

---

(١) ينظر: مواهب الجليل ١/ ٣٦٦.
(٢) ينظر: المبسوط ١/ ٤٧٣، والهداية ١/ ٣٢، وتبيين الحقائق ١/ ٦٠.
(٣) ينظر: الحاوي ١/ ٤٣٤، والمجموع ٢/ ٥٠١.
(٤) ينظر: الشرح الممتع ١/ ٤٣٦.
(٥) ينظر: الهداية ١/ ٣٢، وتبيين الحقائق ١/ ٦٠.
(٦) ينظر: الحاوي ١/ ٤٢٤، والشرح الممتع لابن عثيمين ١/ ٤٣٥.

فقط؛ لأن الدم سيتوقف عنها عدة مرات، فيلزم أن تنتهي عدتها بذلك.

فبناء على هذا الأصل أيضاً يعتبر توقف الدم (النقاء) حيضاً، ولا يكون طهراً بناء على ما ذكر من أدلة؛ ولكن إذا تبين من هذا التوقف أنه طهر بعلاماته فاعتبار العلامات هو الأصل في الشرع؛ فيكون طهراً كاملاً مهما قل وقته؛ ويجوز لها أن تطوف في هذه الحال، وإلا فلا.

نتائج وتنبيهات:

١ - توقف الدم بعد نزوله نتيجة أخذ دواء يرفعه لا بد من النظر فيه من حيث علامات الطهر، فإن ظهرت اعتبر طهراً مهما قل وقته، وإن لم تظهر فلا يعتبر طهراً ما دام في وقت إمكان نزول الحيض، والله أعلم.

٢ - ينبغي للمرأة التي تشك أو تخشى من نزول الدورة في أثناء فترة الحج أن تحتاط بأخذ ما يمنع الدورة قبل نزولها ولا تؤجل ذلك حتى تنزل الدورة؛ فتدخل في اعتبارات دقيقة؛ وقد لا تعرفها فتطوف وهي حائض ظناً منها أنها طاهرة، أو تتسبب في تأخير رفقتها، أو أن تطوف وهي حائض عامدة بعد التحفظ بناءً على قول في المسألة[١].

❁ الفرع الثالث: **من طاف حاملاً للنجاسة كقسطرة البول**[٢]

والكلام في هذه المسألة في نقاط هي:

أولاً: هل تعتبر الطهارة من الخبث شرطاً من شروط صحة الطواف أو لا؟ والكلام في هذه المسألة كالكلام في الطهارة من الحدث، وهل تعتبر شرطاً في صحة الطواف أو لا تعتبر سواء بسواء؟ وقد أوردنا ذلك في المسألة قبل السابقة وأنه على قولين:

فمن العلماء من اعتبر الطهارة من الخبث شرطاً من شروط الطواف لا

---

(١) تنظر المسألة السابقة ص٣١١.

(٢) وجه دخول هذه المسألة في البحث أن من الصور الحديثة للحدث المستمر حمل النجاسة؛ وهو ما يسمى بقسطرة البول لمرضى المسالك البولية؛ فهل يجوز لمثل هؤلاء الطواف على هذه الحال أو لا؟

يصح الطواف إلا بها، وهم جمهور العلماء كالمالكية والشافعية والحنابلة[١]، وقد ذُكرت أدلتهم هناك وهي نفسها هنا[٢].

والقول الثّاني في المسألة: وهو قول الحنفية[٣]، إلا أنه هنا يختلف اختلافاً يسيراً؛ فهم يرون الطهارة من الحدث واجبة؛ من لم يقم به فعليه دم، أما الطهارة من الخبث فعندهم أنها سنة من سنن الطواف؛ فمن طاف وعلى ثوبه نجاسة عالماً قادراً فإن طوافه صحيح ولا دم عليه، والفرق بينهما عندهم أن الطهارة من الحدث متعلقة بالطواف، فإذا لم تحصل تمكن النقصان في الطواف، فوجب جبره بالدم، بخلاف الطهارة من الخبث فهي متعلقة بالمسجد لصيانته عن إدخال النجاسة وتلويثه، فلا يوجب ذلك نقصاناً في الطواف فلا حاجة إلى الجبر[٤]، وأدلة هذا القول كأدلة قول الحنفية في المسألة السابقة.

ثانياً: أما حمل النجاسة أثناء الطواف فلا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يحملها عالماً بها قادراً على إزالتها، فهذا يرد عليه الخلاف السابق على قولين، ولا شك أن ظواهر النصوص تؤيد أن طوافه لا يصح في هذه الحال؛ وذلك لأنه لا ضرورة في هذه الحالة، ولا عذر للفاعل في فعله لكي يقال بجواز هذا الفعل؛ فيبقى على الأصل، وهو تشبيه الطواف بالصلاة، ولا عذر يسقط ذلك الشبه.

الحالة الثانية: من يحمل النجاسة غير عالم بها أو علم بها ونسيها أثناء الطواف؛ فالكلام فيها كالكلام في حمل النجاسة أثناء الصلاة سواء بسواء؛ والراجح في هذا أنه لا يعيد الطواف، وهو مذهب الجمهور في الصلاة، حكاه ابن المنذر عن ابن عمر وابن المسيب وطاووس وعطاء وسالم ومجاهد والشعبي والنخعي والزهري والأوزاعي[٥]، ومذهب مالك[٦]، والرواية الأظهر

---

(١) ينظر: الذخيرة ٣/٢٣٨، والحاوي ٤/١٤٤، والمستوعب ٤/٢١٦.

(٢) ينظر: مسألة طواف الحائض ص٣١١.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/٣٩، وبدائع الصنائع ٢/١٢٩.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٢٩.

(٥) ينظر: المجموع ٣/١٥٩، والمغني ١/٤٠٢.

(٦) ينظر: التفريع ١/٢٤١، والكافي لابن عبد البر ١/٦٥.

في مذهب أحمد[١] ومذهب إسحاق وأبي ثور وابن المنذر والنووي[٢]، واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[٣].

ودليلها حديث أبي سعيد الخدري قال: «بينما رسول الله ﷺ يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه، فوضعهما عن يساره، فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: «**ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟**»، قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا، فقال رسول الله ﷺ: «**إن جبريل أتاني فأخبرني أن فيهما قذراً...**»، وفي رواية: «**فيهما خبث**»[٤].

الحالة الثالثة: أن يحمل النجاسة عالماً بها غير قادر على إزالتها لعذر؛ كمن يحمل قسطرة البول لمرض فيه، أو من أصابه سلس بول أو المستحاضة؛ ومن هذا حاله فقد جمع بين أمرين، وهما الحدث المستمر وحمل النجاسة، وقد أجمع أهل العلم على عذرهم، وأن صلاتهم وطوافهم صحيحان[٥].

---

(١) ينظر: الكافي لابن قدامة ١/١٠٩، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٢ ١/٤٧٧، والإنصاف ١/٤٨٦.

(٢) ينظر: المجموع ٣/١٥٩.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٢١/٤٧٧.

(٤) أخرجه أبو داود ١/١٧٥ (٦٥٠) كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل، والدارمي في سننه ١/٣٧٠، وأحمد في مسنده ٣/٩٢، والحاكم في مستدركه ١/٣٩١ وقال: صحيح على شرط مسلم، وابن خزيمة ١/٣٨٤، وابن حبان في صحيحه ٥/٥٦٠، وأبو يعلى في مسنده ٢/٤٠٩، وعبد الرزاق في مصنفه ١/٢٨٨، وعبد بن حميد ١/٢٧٨، والبيهقي في سننه ٢/٤٣١، قال النووي: إسناده صحيح. ينظر: المجموع ٣/١٣٩.

(٥) ينظر: المبسوط ٢/١٣٩، والمدونة ١/١١، والمجموع ٢/٥٠٠، والمغني ١/٢٠٦، وفتاوى اللجنة الدائمة ٥/٤٠٨، والشرح الممتع ١/٢٨٠.

المسألة الثانية

حكم ترديد الدعاء مع شخص آخر أو تخصيص بعض الأشواط بدعاء خاص[1]

وهذه المسألة يتضمن الكلام فيها الكلام على أمرين هما:

الأول: حكم الدعاء الجماعي.

الثاني: تخصيص أشواط الطواف أو السعي بأدعية خاصة.

أما المسألة الأولى: وهي حكم الدعاء الجماعي:

فقد وقع الخلاف فيها، كما وقع الخلاف في الذكر الجماعي، على أنه لا بد من التفريق بين **حالين**: **الأول**: أن يقع الدعاء بصوت واحد، **والثاني**: أن يكون الاجتماع للدعاء أو للذكر فقط، وأما الصوت فليس بصوت واحد.

أما وقوع الدعاء بصوت واحد؛ مثل ما يقع في المطاف في هذه الأزمان فهو بلا شك أمر منكر؛ وذلك لأنه يشتمل على عدة أخطاء وتجاوزات من أهمها:

١ ـ الاجتماع على الدعاء بصوت واحد بأن كان أحدهم يدعو والبقية يرددون، وقد عده الشاطبي وغيره من أهل العلم مثالاً على الابتداع في هيئات العبادات وكيفياتها، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومنها ـ أي: البدعة الإضافية ـ التزام الكيفيات والهيئات المعيَّنة، كالذكر بهيئة الاجتماع على صوت واحد... ومنها التزام العبادات المعيَّنة في أوقات معينة؛ لم يوجد لها ذلك التعيين في الشريعة»[2]، وإنما كانت هذه الصفة مبتدعة لأنها لا أصل لها من فعل الرسول ﷺ، ولا من عمل الصحابة رضي الله عنهم[3]، ولا شك أن الدعاء والذكر

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما حدث في هذه الأزمان المتأخرة من خروج كتب تضم أدعية مخصصة لكل منسك من مناسك الحج تردد في المطاف والمسعى بأصوات جماعية.

(٢) الاعتصام للشاطبي ١/ ٢٩، وينظر: الاعتصام ٢/ ٢٦٩.

(٣) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٢/ ٣٣٦.

وطريقة كل منهما عبادة وقربة تحتاج إلى أصل شرعي من كتاب أو سنة لأن العبادات مبناها على التوقيف، ولا يوجد دليل يدل على هذه الهيئة المضافة، فعلم أنه لا أصل لها في الشرع؛ وما لا أصل له فهو بدعة[(١)].

٢ ـ رفع الصوت بالدعاء وهذا يشمل منكرين:

أما الأول: فهو التشويش على الطائفين، وفيه إيذاء لهم، وقد نهى الله عن ذلك وشدد النكير فيه؛ فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٥٨﴾﴾ [الأحزاب: ٥٨].

وأما المنكر الثاني: فما ورد في النصوص من النهي عن رفع الصوت بالدعاء والجهر به حتى ولو كان الإنسان خالياً، فما بالك إذا كان بحضرة الناس؟ قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠]؛ وقوله: ﴿بِصَلَاتِكَ﴾ أي: بدعائك، قالت عائشة رضي الله عنها: (أنزل هذا في الدعاء)[(٢)(٣)].

وقوله تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الأعراف: ٥٥] قال بعض المفسرين: «أي: المعتدين برفع أصواتهم في الدعاء» وقال ابن جريج[(٤)] في تفسيرها: «من الاعتداء رفع الصوت والنداء والدعاء والصياح، وكانوا يؤمرون بالتضرع والاستكانة، وقال سبحانه في الذكر[(٥)]: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴿٢٠٥﴾﴾» [الأعراف: ٢٠٥].

---

(١) ينظر: تصحيح الدعاء لبكر أبو زيد ص١٣٤.

(٢) أخرجه مسلم ١/ ٣٢٩ (٤٤٧) كتاب الصلاة، باب التوسط في القراءة في الصلاة الجهرية.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي ١٠/ ٣٤٣.

(٤) ابن جريج: عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج أبو خالد، وأبو الوليد القرشي مولاهم المكي، صاحب التصانيف أول من دون العلم بمكة، وأخذ عن عطاء ولزمه إحدى وعشرين سنة، قيل له نحو ألف حديث مرفوع مات سنة ١٥٠هـ. ينظر: السير ٦/ ٣٢٥، وتهذيب الكمال ١٨/ ٣٣٨.

(٥) ينظر: تفسير ابن جرير ٨/ ٢٠٧.

ويدل عليه ما ورد في حديث أبي موسى، قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فجعل الناس يجهرون بالتكبير فقال النبي ﷺ: «**اربعوا**[١] **على أنفسكم؛ فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنكم تدعون سميعاً قريباً وهو معكم**»[٢]. قال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا الحديث من تمام تفسير الآية: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾ ولم يكونوا رضي الله عنهم يكبرون على صوت واحد، ولكنه نهاهم عن رفع الصوت ليكونوا ممتثلين للآية»[٣].

الحال الثّاني: أن يكون الدعاء ليس بصوت واحد، وإنما يدعو أحدهم ويؤمن الآخر، والتأمين وإن كان مشروعاً على الدعاء كما ورد في قوله تعالى: ﴿قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا فَٱسْتَقِيمَا﴾ [يونس: ٨٩] فنسبت الإجابة إلى الاثنين؛ لأن أحدهما كان داعياً والآخر يؤمن على دعائه؛ والمؤمن داع؛ وقد ذكر ذلك جملة من السلف[٤]. وكذلك ما ورد في السنة من مشروعية التأمين بعد قراءة الفاتحة لما فيها من الدعاء، وكذا ما ورد عن ابن عباس مرفوعاً: «**ما حسدتكم اليهود على شيء ما حسدتكم على آمين؛ فأكثروا من قول آمين**»[٥] ومنه ما ورد في حديث حبيب بن سلمة الفهري[٦] قال: سمعت رسول الله ﷺ

---

(١) اربعوا: أي ارفقوا على أنفسكم. ينظر: تفسير غريب الصحيحين لمحمد بن أبي نصر ص٨١، وغريب الحديث لابن الجوزي ١/ ٣٧٥.

(٢) أخرجه البخاري ٤/ ١٥٤١ (٣٩٦٨) كتاب الجهاد، باب غزوة خيبر، ومسلم ٤/ ٢٠٧٦ (٢٧٠٤) كتاب الذكر والدعاء، باب استحباب خفض الصوت بالذكر.

(٣) ينظر: الاعتصام ٢/ ٣٦٩.

(٤) ينظر: تفسير ابن جرير الطبري ١١/ ١٦١.

(٥) أخرجه ابن ماجه ١/ ٢٧٨ (٨٥٧) كتاب الصلاة، باب الجهر بآمين عن عائشة. قال في مصباح الزجاجة: إسناده صحيح احتج مسلم بجميع رواته، وأخرجه البخاري في الأدب المفرد ١/ ٣٤٢ بلفظ ما حسدكم اليهود على شيء ما حسدوكم على السلام والتأمين، وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه ١/ ٢٨٨.

(٦) حبيب بن سلمة: بن مالك الأكبر بن وهب القرشي الفهري، يكنى أبا عبد الرحمٰن، ويقال حبيب الروم لكثرة دخوله إليهم ونيله منهم، قيل سمع من النبي ﷺ، واستعمله عثمان ومعاوية، مات النبي ﷺ ولحبيب اثنتا عشرة سنة، وتوفي في أرمينية سنة ٤٢هـ. ينظر: أسد الغابة ١/ ٥٤٩.

يقول: **«لا يجتمع ملأ فيدعو بعضهم، ويؤمن البعض إلا أجابهم الله»** الحديث[١]، وأحاديث تأمين النبي ﷺ، والتأمين عنده أشهر من أن تذكر، وأكثر من أن تحصر، ولكن في هذا الموضع ـ المطاف ـ لا ينبغي أن يفعل هذا الفعل على الدوام، أو أن يتخذ عادة وسنة راتبة، وأن كل من جاء وأخذ يدعو وغيره يؤمِّن؛ فيكون بذلك بدعة محدثة يجب تركها؛ ولم يكره الإمام أحمد إذا اجتمعوا على غير وعد، إلا أن يكثروا؛ أي: يتخذوه عادة[٢].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «الاجتماع على القراءة والذكر والدعاء حسن مستحب إذ لم يتخذ عادة كالاجتماعات المشروعة، ولا اقترن به بدعة منكرة»[٣]، وكذلك لا بد أن ينتفي منه ما ذكرنا سابقاً من حرمة رفع الصوت، والتشويش على الطائفين، وإنما منعناه لأنه لم يرد أن النبي ﷺ أو أحداً من الصحابة فعله في هذا المقام؛ وهذا مقام عبادة لا بد له من دليل، ولا دليل.

أما المسألة الثانية: وهي تخصيص أشواط الطواف أو السعي بأدعية خاصة، وهذه الأدعية تقرأ من كتب قد خصصت كل شوط بدعاء معين، فهذا كما نص غير واحد من أهل العلم[٤] على أن تخصيص كل شوط بدعاء معين بدعة محدثة، وهذه الكتيبات التي تكتب في هذا الخصوص إحداث بلا دليل، وفيها من المنكرات في كتابتها واستعمالها الشيء الكثير؛ مثل تخصيص الشوط بدعاء لم يرد بتخصيصه نص، وكذلك أن كثيراً ممن يقرأ هذه الكتب أو يردد وراء المطوفين لا يدرك ما يقول ولا يفهم ما يدعو به؛ والدعاء مطلوب فيه الإدراك الكامل لما يطلبه الإنسان من ربه؛ ليصفو قلبه، وتجتمع إرادته على

---

(١) أخرجه الحاكم ٣/ ٣٩٠ من حديث حبيب بن سلمة الفهري رضي الله عنه، والطبراني في الكبير ٤/ ٢١. قال في مجمع الزوائد ١٠/ ١٧٠: ورواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح غير ابن لهيعة وهو حسن الحديث.

(٢) كشاف القناع ١/ ٤٣٢.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٢/ ٥٢٣.

(٤) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/ ٣٣٦، وفتاوى الشيخ ابن باز ١٦/ ٦٢، وفتاوى الشيخ صالح الفوزان ٥/ ١٦٣.

طلب المدعو؛ فيكون ذلك أرجى للإجابة، وكذلك أن الإنسان يقتصر على ما يذكر في هذه الكتب ويترك حاجته الخاصة، والتي هو بأمس الحاجة لذكرها، والتقرب إلى الله بقضائها، وكذلك أن كثيراً ممن يقرأ هذه الكتب يتعبد الله بهذه الألفاظ المعيَّنة في هذا الشوط؛ فإذا انتهى الدعاء قبل تمام الشوط سكتوا حتى يبدأ الشوط الجديد، وإذا انتهى الشوط قبل انتهاء الدعاء قطعوا الدعاء وتركوه، وقد يقطعونه على لفظ لا معنى له لانتهاء الشوط(١).

ولا بد من الإشارة هنا أن هذه الكتب قد يكون منها ما يشمل أدعية جامعة غير مخصصة للأشواط، وإنما ذكر فيها ما ورد عن النبي ﷺ من الأدعية، وهو يقرأ في هذه الكتب ليستحضر تلك الأدعية الجامعة؛ فهذا لا بأس به وهو يختلف عن الأول في تخصيص الزمان بدعاء معين، ولا دليل على ما يخصصه به، وكذلك يختلف بأن الأدلة الموجودة فيه أدعية من جوامع الكلم الواردة عن النبي ﷺ، فلا بأس به(٢).

المسألة الثالثة

تخصيص أوقات لطواف النساء وأخرى للرجال(٣)

وهذه المسألة يتم النظر فيها من وجهين:

الأول: حكم مخالطة الرجال للنساء في أماكن العبادة:

اختلاط الرجال بالنساء ممنوع شرعاً، حتى وإن كان في أماكن العبادة، ويدل على ذلك عدة أصول:

- منها جعل صلاة المرأة في بيتها خيراً من صلاتها في المسجد، وجعل

---

(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/ ٣٣٨.

(٢) ينظر: التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة؛ للشيخ ابن باز مطبوع مع فتاوى الشيخ ١٦/ ٧٠، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/ ٣٤٠.

(٣) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما طرأ في هذه الأزمان من الزحام في المطاف غير المسبوق في أي عصر من العصور، فهل يكون من السائغ شرعاً جعل أوقات للرجال وأخرى للنساء لحل هذه المشكلة أو لا؟

صلاتها في المسجد في صفوف خاصة بالنساء، وجعل أول صفوف النساء هو شرها وآخرها هو خيرها؛ لغرض بُعدها عن الرجال، وهذا مع عدم وجود الاختلاط، ولكن خوفاً من وقوعه، وهذا الأصل مشهور، والأدلة تغني معرفتها عن ذكرها.

ـ ومنها أن المرأة مأمورة بأخذ جانب الطريق للبعد عن مخالطة الرجال، حتى وإن كان ذلك أثناء الخروج للعبادة أو منها؛ ويدل على ذلك ما رواه أبو أسيد الأنصاري[(١)] رضي الله عنه، أنه سمع رسول الله ﷺ وهو خارج من المسجد، فاختلط الرجال مع النساء في الطريق، فقال رسول الله ﷺ: «**استأخرن، فإنه ليس لكن أن تحققن الطريق عليكن بحافات الطريق**»، فكانت المرأة تلتصق بالجدار، حتى إن ثوبها ليتعلق بالجدار من لصوقها به[(٢)].

الثاني: أن طواف النساء مع الرجال لا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تختلط النساء بالرجال في أثناء الطواف.

الحالة الثانية: أن يطفن معهم على حدة بغير اختلاط.

الحالة الثالثة: أن يطفن منفردات عن الرجال بأن يخصص لهن وقت، والرجال لهم وقت[(٣)]، وأما حكم هذه الحالات فيبينها ما يلي:

أولاً: ما رواه ابن جريج عن عطاء؛ إذ منع ابن هشام[(٤)] النساء الطواف

---

(١) أبو أسيد الأنصاري مالك بن ربيعة بن البدن بن عامر بن عوف بن حارثة بن عمرو ابن الخزرج، أبو أسيد الساعدي، شهد بدراً وأُحداً والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، وكانت معه راية بني ساعدة يوم الفتح، ذهب بصره في آخر حياته، وهو آخر من مات من البدريين، مات بالمدينة سنة ٦٠هـ. ينظر: الطبقات الكبرى ٣/ ٥٥٨، الاستيعاب ٣/ ١٣٥١.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه ٤/ ٣٦٩ (٥٢٧٢) كتاب الآداب باب في مشي النساء مع الرجال في الطريق، وأخرجه الطبراني في الكبير ١٩/ ٢٦١، والبيهقي في سننه ٦/ ١٧٣، قال في عون المعبود ١٤/ ١٢٧: والحديث سكت عنه المنذري، وحسنه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٧٨٨.

(٣) ينظر: فتح الباري ٣/ ٤٨٠.

(٤) ابن هشام: ـ قال في فتح الباري ٣/ ٤٨٠: «هو إبراهيم أو أخوه محمد بن هشام بن =

مع الرجال؛ قال: «كيف يمنعهن وقد طاف نساء النبي ﷺ مع الرجال؟ قلت: أبعد الحجاب أو قبل؟ قال: لعمري لقد أدركته بعد الحجاب. قلت: كيف يخالطن الرجال؟ قال: لم يكن يخالطن، كانت عائشة رضي الله عنها تطوف حجرة من الرجال لا تخالطهم. فقالت امرأة: انطلقي نستلم يا أم المؤمنين. قالت: عنك وأبت، وكن يخرجن متنكرات بالليل، فيطفن مع الرجال، ولكنهن كن إذا دخلن البيت قمن حتى يدخلن وأخرج الرجال..»[1].

قال في فتح الباري[2]: «وظاهر هذا أن ابن هشام أول من منع ذلك».

ثانياً: وكذا ما روته زينب بنت أبي سلمة[3] عن أم سلمة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ قالت: «شكوت إلى رسول الله ﷺ أني أشتكي، فقال: **طوفي من وراء الناس وأنت راكبة**، فطفت ورسول الله ﷺ حينئذٍ يصلي إلى جنب البيت، وهو يقرأ: ﴿وَٱلطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٖ مَّسۡطُورٖ ۝٢﴾»[4]، وكذا ما ورد من طريق إبراهيم النخعي قال: «نهى عمر أن يطوف الرجال مع النساء، قال: فرأى رجلاً معهن، فضربه بالدرة»[5].

= إسماعيل بن هشام بن الوليد بن المغيرة، وكانا خالي هشام بن عبد الملك، فولى محمداً إمرة مكة، وولى أخاه إبراهيم بن هشام إمرة المدينة، و فوض هشام لإبراهيم إمرة الحج بالناس في خلافته، فلهذا قلت يحتمل أنه المراد، ثم عذبهما يوسف بن عمر الثقفي حتى ماتا في محنته، في أول ولاية الوليد بن يزيد بن عبد الملك؛ بأمره سنة خمسة وعشرين ومائة...».

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٥٨٥ (١٥٣٩) كتاب المناسك باب طواف النساء مع الرجال، قال في تغليق التعليق ٣/ ٧٣: «ووقع في أكثر الروايات من طريق أبي ذر وغيره قال ـ عن البخاري ـ قال لي عمرو بن علي..».

(٢) فتح الباري ٣/ ٤٨٠.

(٣) زينب بنت أبي سلمة بن عبد الأسد المخزومية، ربيبة النبي ﷺ، أمها أم سلمة زوج النبي ﷺ، كان اسمها برة فسماها زينب، كانت من أفقه نساء زمانها، توفيت بالمدينة ٧٣هـ. ينظر: الاستيعاب ٤/ ١٨٥٥، وأسد الغابة ٧/ ١٤٥.

(٤) أخرجه البخاري ٢/ ٥٨٥ (١٥٤٠) كتاب المناسك، باب طواف النساء مع الرجال، ومسلم ٢/ ٩٢٧ (١٢٧٦) كتاب الحج، باب جواز الطواف على بعير وغيره واستلام الحجر بمحجن ونحوه للراكب.

(٥) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة ١/ ٢٥٣، وعزاه ابن جماعة في منسكه ٢/ ٨٦٦ لسنن =

وكذا ما ورد عن سفيان بن عيينة، قال: «أول من فرق بين الرجال والنساء في الطواف خالد بن عبد الله القسري»[(١)(٢)].

وهذه الأحاديث والآثار يتبين منها ما يلي:

أولاً: أن طواف النساء مع الرجال بحال الاختلاط لا يجوز، خاصة إذا كان الزحام شديداً؛ يؤدي إلى المماسة التامة والالتصاق، والافتتان من الرجال والنساء، ويدل عليه ما ذكر وعرف من أصول الشرع التي تمنع الاختلاط في العبادة وغيرها، وسبق ذكر بعضها، وكذلك يدل عليه استنكار عائشة لاستلام الحجر مع الزحام. ويدل له أيضاً أمر النبي ﷺ لأم سلمة أن تطوف خلف الناس، ولعله يحمل على ما فعله عمر أيضاً من أنه منع الاختلاط، ولذلك ضرب الرجل الذي معهن بالدرة، ولذا فقد كره جماعة من أهل العلم الطواف مع اختلاط المرأة بالرجال[(٣)].

ومن ذلك مراعاة بعض أمهات المؤمنين للزوم البيوت، واكتفائهن بحجة الفريضة، وترك القيام بالتطوع، وهذا مأثور عن زينب بنت جحش وسودة رضي الله عنهما امتثالاً لقوله ﷺ لأزواجه بعد حجة الوداع: «**هذه ثم ظهور الحصر**»[(٤)].

= سعيد بن منصور؛ وفي سنده إسماعيل بن محمود النيسابوري مجهول الحال.

(١) خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد القسري الدمشقي، من بجيلة أبو الهيثم، أمير العراقين، وأحد خطباء العرب وأجوادهم، ولي مكة للوليد وسليمان، والعراقين لهشام وقتل سنة ١٢٦هـ. ينظر: تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٢٠٦، وشذرات الذهب ١/ ١٦٩.

(٢) أخرجه الأزرقي في أخبار مكة ١/ ٢٠ موصولاً إلى سفيان كما ذكره الفاكهي عن سفيان ١/ ٢٥١، وذكر الأزرقي في أخبار مكة ١/ ٢١ قال أبو محمد الزامي: سمعت بعض المشايخ يقول: بلغ خالد بن عبد الله القسري قول الشاعر:

يا حبذا الموسم من موعد ... وحبذا الكعبة من مشهد

وحبذا اللاتي يزاحمننا ... عند استلام الحجر الأسود

فقال خالد: أما إنهن لا يزاحمنك بعد هذا، فأمر بالتفريق بين النساء والرجال في الطواف.

(٣) ينظر: مواهب الجليل ٣/ ١١٠، ومنسك ابن جماعة ٢/ ٨٦٤.

(٤) أخرجه أبو داود ٢/ ١٤٠ (١٧٢٢) كتاب المناسك باب فرض الحج، وأخرجه =

ثانياً: أن طوافهن مع الرجال على حدة بغير اختلاط هو الفعل الجائز المشروع؛ ويدل عليه فعل عائشة رضي الله عنها، وفعل أم سلمة، ويدل عليه استنكار عطاء لمنع طواف الرجال مع النساء مطلقاً.

ثالثاً: أن يطفن منفردات عن الرجال؛ بأن يخصص لهن وقت لطوافهن، والرجال لهم وقت، وهذا وإن كان يزيل مفسدة الاختلاط بين الرجال والنساء؛ ولكن النصوص لم تدل عليه، ولم يكن من فعل السلف إلا ما ذكر سابقاً من فعل ابن هشام، وقد استنكره عطاء رحمه الله، وبيَّن أن أمهات المؤمنين ونساء الصحابة طفن مع الرجال على حدة وبدون اختلاط، وهذا الأمر يدل عليه أيضاً صلاة النساء مع الرجال في المسجد في زمن النبي ﷺ، فهن يصلين على حدة بدون اختلاط، وذلك بخلاف دخول الكعبة، فإن السنة أن يخرج الرجال ثم تدخل النساء[1]، ولذلك أشار بعض أهل العلم بعدم وضع حاجز دائري بين الرجال والنساء؛ وذلك لأنه لا تحصل به المصلحة الشرعية، ولما فيه من التضييق للمطاف ولا سيما في المواسم[2].

نتائج وتنبيهات:

أولاً: اتضح من العرض السابق أن الأصل في طواف الرجال مع النساء أن يكون كلٌّ منهم على حدة، وألا يختلط الرجال بالنساء؛ بل يكون كلٌّ منهم على حدة.

ثانياً: ينبغي للمرأة مراعاة عدم الدخول في أوقات الزحام الشديد إذا كان ذلك في وسعها؛ لما يترتب على ذلك من المفسدة العظيمة من التصاقها بالرجال والتصاقهم بها، وإذا كانت تعلم علماً يقيناً بأنها لن تستطيع الطواف إلا بذلك فلا ينبغي لها تكرار الحج، ولا شك أن بقاءها في بيتها مع الحفظ

= عبد الرزاق في مصنفه ٥/٢٨، وأحمد في مسنده ٥/٢١٨، والطبراني في الكبير ٣/٢٥٢، وأبو يعلى في مسنده ٣/٢٢، جميعهم من حديث أبي واقد الليثي، قال الحافظ: وإسناده عن أبي واقد صحيح، فتح الباري ٤/٧٤.

(١) ينظر: عمدة القاري ٩/٢٦١.

(٢) ينظر: فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم ٥/١٥، وفقه النوازل للحيزاني ٢/٣٣٣.

والصون أحب إلى الله من أن يحصل لها هذه المفسدة العظيمة في المطاف؛ وهذا ما ذكره بعض أهل العلم المعاصرين.

ثالثاً: أن يأخذ ولي الأمر ومن ينوب عنه من أهل الحسبة أمر تفريق الرجال عن النساء في المطاف على سبيل الحزم وتأديب الناس عليه[١]، ويدل على ذلك فعل عمر عندما ضرب الرجل الذي رآه يطوف معهن بالدرة، وقد ذكر سابقاً ومن ذلك أيضاً ما ذكره الأزرقي[٢] في أخبار مكة: «أن الرجال والنساء كانوا يطوفون معاً مختلطين، حتى ولي مكة خالد بن عبد الله القسري لعبد الملك بن مروان ففرق بين الرجال والنساء في الطواف، وأجلس عند كل ركن حرساً معهم السياط يفرقون بين الرجال والنساء، فاستمر ذلك إلى اليوم»[٣].

رابعاً: عند حصول الاختلاط وعدم تحاشي بعض النساء الدخول في الزحام الشديد؛ فينبغي للرجل أن ينأى بنفسه عن القرب من مواضع الفتن؛ خاصة في هذا الموضع الذي تعظم فيه الخطيئة.



---

(١) ينظر: فتاوى ابن باز ١٦/ ٣٦١.

(٢) محمد بن عبد الله بن أحمد بن أحمد، أبو الوليد بن عقبة بن الأزرق، أبو الوليد الأزرقي مؤرخ يماني الأصل، من أهل مكة، له كتاب أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، توفي نحو ٢٥٠هـ. ينظر: معجم المؤلفين ٣/ ٤٢٩، الأعلام ٦/ ٢٢٢.

(٣) ينظر: تاريخ مكة للأزرقي ١/ ٢٠.



المبحث الثاني

نوازل السعي والمسعى

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نوازل المسعى.

المطلب الثاني: نوازل السعي.

* * *

المطلب الأول

نوازل المسعى

ويشتمل على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم توسيع المسعى.

المسألة الثانية: السعي في الدور الثاني والسطح.

المسألة الثالثة: حد المسعى العلوي.

* * *

المسألة الأولى

حكم توسيع المسعى(١)

والكلام على هذه المسألة له ثلاث صور:

الصورة الأولى: توسعة المسعى بشكل طولي، وهذا غير متصور لأن السعي محدد من جهة بالصفا وفي الأخرى بالمروة، فلا يجوز تجاوز

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما جدَّ في هذه الأيام من توسعة للمسعى في جهته الشرقية، فهل هذه التوسعة مما يدخل فيما بين الصفا والمروة أو لا؟

حدودها، ولا داعي للزيادة بهذا الاتجاه؛ لأن فيه زيادة تكليف بغير دليل شرعي.

الصورة الثانية: توسعة المسعى بشكل أفقي بأن يبنى على سقف المسعى مسعى آخر، وحكم السعي فيه يأتي في المسألة التالية إن شاء الله.

الصورة الثالثة: توسعة المسعى بشكل عرضي أي أن يكون عرضه أوسع من العرض الموجود الآن وهو عشرون متراً بتوسعته من الجهة الشرقية للمسعى، وهذه المسألة اختلفت وجهات نظر أهل العلم في هذا العصر فيها على قولين:

القول الأوّل: جواز توسعة المسعى من جهته الشرقية؛ وجواز السعي في هذه التوسعة باعتبارها جزءاً من المسعى.

وهو قول طائفة من أهل العلم المعاصرين[١].

واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها:

الدّليل الأوّل: أن كثيراً من المؤرخين وأهل اللغة سموا الصفا والمروة جبلين[٢] وهذا يلزم منه أمران:

الأول: أن كلّاً منهما ليس حجراً أو جزءاً من جبل يقصر الحكم عليه؛ بل هو جبل قائم بذاته وصفاته، ممتد الجوانب، واسع الواجهة.

الثاني: أن كلّاً من هذين الجبلين له قمة، يقل عرضه فيها، ويتدرج

---

(١) ممن ذكر ذلك الشيخ عبد الله بن جبرين حفظه الله مشافهةً، والشيخ عبد الوهاب أبو سليمان والشيخ عبد الله المطلق وقولهما مثبت في قرار هيئة كبار العلماء رقم ٢٢٧ في ٢١/٢/١٤٢٧هـ، وأثبته د. عويد المطرفي الحربي في بحثه رفع الأعلام بأدلة جواز توسيع عرض المسعى المشعر الحرام، وقد وقع في يدي أخيراً بحث للشيخ عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي اليماني عنوانه رسالة في توسعة المسعى بين الصفا والمروة نصر فيها القول بجواز توسعة المسعى وهو ما زال قيد التحقيق.

(٢) ممن أطلق اسم الجبل على الصفا والمروة، أبو بكر السجستاني في كتابه غريب القرآن ١/٢٩٧، والأزهري في تهذيب اللغة ١٢/١٧٥، قال: الصفا والمروة جبلان بين بطحاء مكة والمسجد، وتفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن ٢/١٧٩، وذكر نحوه ياقوت الحموي في معجم البلدان ٣/٤١١، ولسان العرب ١٤/٤٦٤.

عرضه حتى يكون منتهى اتساع عرضه في أسفله؛ وما نراه الآن هو قمة ذلك الجبل، فيدل على أن عرضه أكثر بكثير من هذا[(١)].

ويُناقش: نسلم بأن عرض الجبل يزيد اتساعه في أسفله؛ ولكن عرض الجبل المتعبد به هو عرضه فوق الأرض، أما عرضه في جذوره السفلى تحت الأرض فليس متعبداً به.

الدّليل الثّاني: ما ورد من النصوص التاريخية التي يمكن أن يؤخذ منها اتساع الجبلين وعرضهما وكبر حجمها عما هو عليه الآن، ومن ذلك:

أولاً: ما قاله الشاعر:

فما أنت من أهل الحجون ولا الصفا ولا لك حق الشرب من ماء زمزم[(٢)]

وقد قابل الحجون بالصفا، فقابل جبل الصفا بجبل متسع المواضع مريداً سكّان كُلّاً من الجبلين، وهذا يدل على أن الصفا المذكورة في الآية موضع متسع يمكن الاستفادة مما يشمله تسميته اليوم لتوسيع عرض المسعى؛ خاصة وأن الشاعر عربي يحتج به؛ لأن قوله معتبر في دلالة ألفاظ اللغة التي نزل بها القرآن[(٣)].

ثانياً: ومن ذلك أيضاً: ما ذكره أبو إسحاق الحربي[(٤)] في وصفه لمكة

---

(١) ينظر: رفع الأعلام د. عويد المطرفي ص١٨، وبحث للشيخ عبد الملك بن عبد الله بن دهيش بعنوان الصفا والمروة تاريخها ومقترحات لتوسعة عرض المسعى/ موجود على موقعه الإلكتروني، وبحث للشيخ د. سعود الفنيسان بعنوان المسعى بعد التوسعة الجديدة/ منشور على موقع الإسلام اليوم/ قسم البحوث والدراسات.

(٢) ينسب هذا البيت للأعشى يهجو فيه عمير بن عبد الله بن المنذر. ينظر: ديوان الأعشى ص٢١٤، والعين للخليل بن أحمد ٣/ ٨٢، والمحكم لابن سيده ٣/ ٨٥، ومعجم البلدان لياقوت ١/ ١٠٤.

(٣) ينظر: رفع الأعلام د. عويد المطرفي الحربي ص٨.

(٤) أبو إسحاق الحربي: إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بشير الحربي، من فضلاء أصحاب أحمد، وكان رأساً في الزهد والورع؛ عاش أكثر دهره على رغيف أو رغيفين، وكان عارفاً بالفقه حافظاً للحديث، توفي سنة ٢٨٥هـ. ينظر: طبقات الحنابلة ١/ ٨٦، والمنهج الأحمد ١/ ٣٠٢.

في كتابه المناسك ذكر جبل الصفا وذكر أن امتداده أمام جبل أبي قبيس: «ومن طرف باب الصفا إلى منعرج الوادي.. وأن طرفاً من جبل أبي قبيس ينعرج خلف جبل الصفا»[1]، فقوله: من طرف باب الصفا إلى منعرج الوادي ينص صراحة على اتساع جبل الصفا؛ لأن باب الصفا الذي عناه أبو إسحاق كان يخرج منه من المسجد الحرام إلى الوادي، ثم يسار فيه بعد الخروج منه بانعطاف مرتفع نحو الشرق، حتى يلاقي الطريق النازل من أعلى الصفا، فبداية الصفا من طرف هذا الباب؛ وهو يدل على أن طرف جبل الصفا الغربي الجنوبي يصل إلى الباب الشرقي للسلم الكهربائي الصاعد إلى الدور الثاني من الحرم من ناحية أجياد (يمين الخارج من باب الصفا الحالي)، وقوله: إلى منعرج الوادي يبين اتساع الجبل شمالاً إلى منعطف الوادي إلى الشرق من ناحية الشمال (الساحة الشرقية للمسعى)، كل هذا تشمله التسمية المقصودة بالخطاب بهذه الآية الكريمة[2].

ثالثاً: قول قصي بن كلاب الجد الرابع[3] للرسول ﷺ وهو يمتدح ويفخر ويظهر بسط سلطانه على أرض المروة وما جاورها يقول:

لي البطحاء قد علمت معد ... ومروتها رضيت بها رضيت[4]

فهو لا يقصد ذات المروة الحجر الأبيض، وإنما يقصد جبل المروة وكل امتداداته، وما حوله من الأرض؛ التي هي محل لرغبة التملك والسكن والسيادة التي يفخر بمثلها، وهذا يدل على اتساع جبل المروة وامتداده شرقاً وغرباً عما عليه الآن.

---

(١) كتاب المناسك لأبي إسحاق الحربي ص٤٧٩.

(٢) ينظر: رفع الأعلام د. عويد المطرفي ص١٠ ـ ١١.

(٣) قصي بن كلاب: بن مرة بن كعب بن لؤي، كان شريف مكة وسيدها، وصاحب ملكها، كان داهية حكيماً، جمع قومه بعد فرقة فسمي مجمعاً، بنى دار الندوة فكانت منتدى قريش، وكانت له الحجابة والرفادة والسقاية والندوة، مات بمكة ودفن بالحجون. ينظر: الطبقات لابن سعد ١/ ٧١، والأعلام٥/١٩٨.

(٤) ينظر: أخبار مكة للأزرقي ١/١٠٧، والبداية والنهاية لابن كثير ٢/٢٠٩.

رابعاً: ما ورد أن أبا سفيان بن حرب قام بفناء داره، فضرب برجله وقال: «سنام الأرض إن لها أسناماً، زعم بن فرقد الأسلمي - يعني عتبة بن فرقد السلمي[١] - إني لا أعرف حقي من حقه، لي بياض المروة، وله سوادها، ولي ما بين كذا إلى كذا، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: ليس لأحد إلا ما أحاطت عليه جدرانه...»[٢]، والمقصود بسواد المروة هو ما امتدت إليه مساحة المروة السوداء، ووصل إليه عرضها من ناحيتها الغربية المواجهة لباب الفتح اليوم، وبياضها ما امتد إليه عرض جبلها من ناحيته الشرقية مما يلي دار أبي سفيان، الذي يقع مكانه اليوم على يسار النازل من المدعى إلى الساحة الشرقية من المروة، وما يتصل بها من الساحة الواقعة شرق المسعى، ويؤيد وجود هاتين المروتين، ومعرفة أهل مكة لهما، وأن لكل من أبي سفيان ملكاً في البيضاء، ولابن فرقد ملكاً من المروة السوداء، وأن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لم ينف ملك أي منهما لما يملكه، ولا نفى وجود واحدة من المروتين، وإنما ذم توسع ادعاء أبي سفيان في ملك ما ليس بملكه، وكذلك قول أبي سفيان في وجود هاتين المروتين معتبر، فهو حجة في معاني الألفاظ وتعيين المسميات وتحديد المعالم، وهو كذلك يدل مع وجود المروتين على اتساع مسمى المروة شرقاً وغرباً عما هو موجود الآن، وقد كانت البيوت القائمة هناك قبل إزالتها مبنية على الجبل، تفترش بيوتهم واجهة جبل المروة الممتدة شرقاً إلى الطريق النازل اليوم من المدعى إلى ساحة

---

(١) عتبة بن فرقد السلمي أبو عبد الله له صحبة ورواية، وغزا مع النبي ﷺ، مسح النبي ﷺ على ظهره وبطنه؛ فكان من أطيب الناس ريحاً، فتح بعض جهات العراق، وكان والياً لعمر فيها، نزل الكوفة ومات فيها. ينظر: الاستيعاب ٣/ ١٠٢٩، وأسد الغابة ٣/ ٥٨٧.

(٢) أخرجه الشافعي في مسنده ١/ ٣٨٢، وفي الأم ٤/ ٤٥، والسنن المأثورة له ١/ ٣٤٨، والأزرقي في أخبار مكة ٢/ ١٦٤ و٢/ ٢٣٧ وعنده أن أبا سفيان وقف على ردم الحذائين وقال: فذكره إلى قوله: ولي ما بين مقامي هذا إلى تجنى وتجنى ثنية قريب الطائف، والفاكهي في أخبار مكة ٣/ ٢٧٧، والبيهقي في الكبرى ٦/ ١٤٨، وفي معرفة السنن والآثار ٤/ ٥٣٠، وابن عساكر في تاريخ دمشق ٢٣/ ٤٧٠.

المسعى، ولا زال بعض من سكن تلك الدور حياً يرزق[١].

ويدعم وجود المروتين ما نقل بعض أهل العلم من تلبية خاصة لبعض القبائل، ذكر منها تلبية الأزد وقولهم: «يا رب لولا أنت ما سعينا بين الصفا والمروتين فينا»[٢].

مما سبق ذكره من الشواهد يتضح لنا سعة الجبلين، وأنهما أوسع من الحال الموجودة الآن، مما يجيز توسعة عرضهما توسعة على الناس.

ويُناقش: بأن ما روي عن أبي سفيان سنده ضعيف لا يعتمد عليه[٣].

ويُجاب: بأن ما ورد عن أبي سفيان من قبيل الرواية التاريخية وآثار الصحابة، ومن المعلوم أن بعض كبار أئمة الحديث نصُّوا على جواز التساهل في أسانيد فضائل الأعمال ونحوها، كما قال الإمام أحمد

---

(١) ينظر: رفع الأعلام د. عويد المطرفي ص١٥ ـ ١٧.

(٢) ينظر: كتاب الأزمنة لقطرب ص٤٦، ونحوه قول نصيب: وبين الصفا والمروتين ذكرتكم، وقيل: هو لجميل، انظر: معجم البلدان لياقوت ٣/ ٤١١، و٥/ ١١٧، وديوان جميل بثينة ص٧٠.

(٣) مدار هذا الأثر على عبد الرحمٰن بن الحسن بن قاسم بن عقبة الأزرقي عن أبيه عن علقمة بن نضلة، فأما عبد الرحمٰن بن الحسن وأبوه فمجهولا الحال لم يذكرهما أحد بجرح ولا تعديل. ينظر: تهذيب الكمال ١/ ٤٨٠ و٢٠/ ٣١١، وأما علقمة بن نضلة بن عبد الرحمٰن الكناني ويقال الكندي قال ابن حبان في الثقات ٣/ ٣١٥: يقال له صحبة، وقد نفى صحبته غير واحد من أهل العلم كابن معين وأبي حاتم بل ذكروا أنه يرسل عن عمر. ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٦/ ٤٠٥، والمراسيل له عن أبيه ص١٥٠، وكلام ابن معين في الرجال له ص٩٩، وقد نفى صحبته ابن منده. ينظر: أسد الغابة ٤/ ٩٧ والمزي وذكر أيضاً أنه يرسل عن عمر وأبي سفيان، قال: وذكره ابن حبان في كتاب أتباع التابعين من الثقات تهذيب الكمال ٢٠/ ٣١١، وذكره الذهبي في كتابه المغني في الضعفاء ٢/ ٤٢١، وذكر في لسان الميزان ٧/ ٣٠٩ أنه يرسل عن عمر، وقال عنه ابن حجر في التقريب ص٣٩٧: تابعي صغير مقبول أخطأ من عده من الصحابة.
وخلاصة القول أن سند الأثر ضعيف لجهالة عبد الرحمٰن بن الحسن بن القاسم وأبيه، وكذلك لأنه مرسل عن أبي سفيان وعن عمر، والمرسل له علقمة بن نضلة مختلف فيه، وقيل: إنه مقبول أي في المتابعات والشواهد ولم يتابعه أحد في ذلك.

وعبد الرحمٰن بن مهدي[(١)]:

«إذا روينا عن النبي ﷺ في الحلال والحرام والأحكام شددنا في الأسانيد وانتقدنا الرجال، وإذا روينا في فضائل الأعمال والثواب والعقاب والمباحات والدعوات تساهلنا في الأسانيد»[(٢)]، وهذا في الرواية عن النبي ﷺ، فما بالك بما ورد من روايات تاريخية؟

ويعترض عليه: بما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان المراد من هذه المقولة: «وإنما مرادهم بذلك أن يكون العمل مما قد ثبت أنه مما يحبه الله أو مما يكرهه الله بنص أو إجماع؛ كتلاوة القرآن والتسبيح والدعاء والصدقة والعتق والإحسان إلى الناس، وكراهة الكذب والخيانة ونحو ذلك، فإذا روي حديث في فضل بعض الأعمال المستحبة وثوابها، وكراهة بعض الأعمال وعقابها؛ فمقادير الثواب والعقاب وأنواعه إذا روي فيها حديث لا نعلم أنه موضوع جازت روايته والعمل به؛ بمعنى أن النفس ترجو ذلك الثواب، أو تخاف ذلك العقاب؛ كرجل يعلم أن التجارة تربح، لكن بلغه أنها تربح ربحاً كثيراً، فهذا إن صدق نفعه، وإن كذب لم يضره، ومثال ذلك الترغيب والترهيب بالإسرائيليات والمنامات، وكلمات السلف والعلماء ووقائع العلماء ونحو ذلك؛ مما لا يجوز بمجرده إثبات حكم شرعي، لا استحباب ولا غيره، ولكن يجوز أن يذكر فى الترغيب والترهيب والترجية والتخويف»[(٣)]، وهذا الكلام فيه الجواب الشافي، علماً بأن ما ورد عن أبي سفيان ليس محله

---

(١) عبد الرحمٰن بن مهدي: هو عبد الرحمٰن بن مهدي بن حسان بن عبد الرحمٰن، أبو سعيد العنبري مولاهم البصري، إمام أهل الحديث، كان حجة قدوة في العلم والعمل، كان علي بن المديني يقول: «لم أر أحداً أعلم من عبد الرحمٰن بن مهدي»، توفي سنة ١٩٨. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٩/ ١٩٢، وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ٣٥٥.

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه ١/ ٦٦٦ عن ابن مهدي، وذكره البيهقي في دلائل النبوة عنه ١/ ٣٤، والخطيب البغدادي عن الإمام أحمد في الكفاية في علم الرواية ص١٣٤، وابن الملقن في البدر المنير ٢/ ٢٨٠.

(٣) مجموع الفتاوى ١٨/ ٦٥، وفيه زيادة تقرير فراجعه.

الترغيب أو الترهيب ونحوه، وإنما سيق لإثبات أمر شرعي ومشعر من مشاعر الحج؛ فلا بد أن يخضع للقواعد الحديثية.

الدّليل الثّالث: ما ورد عن يحيى بن عمران بن عثمان بن الأرقم قال وهو يخبر عن طمع أمير المؤمنين أبي جعفر المنصور في امتلاك دارهم التي هي دار جدهم الأرقم بن أبي الأرقم[1] التي كان رسول الله ﷺ يجتمع فيها بأصحابه في أول أمر دعوته وكانت تسمى (دار الإسلام) في حجة حجها حين كان يسعى بين الصفا والمروة، وهم على ظهر الدار ينظر إليهم من حين يهبط من الوادي حتى يصعد إلى الصفا، قال: «فيمر تحتنا لو أشاء أن آخذ قلنسوة عليه لأخذتها»[2].

وجه الدلالة: يدل صراحة على أن دار الأرقم بن أبي الأرقم على شفا الطرف الشرقي من المسعى على يمين النازل من الصفا لقوله: (لو أشاء أن آخذ قلنسوته لأخذتها)، وموقع هذه الدار معروف قديماً وحديثاً لم يتغير، وهو خارج جدار الصفا الشرقي، كان يقوم على موقعه قبل التوسعة السعودية دار الحديث، وكان بينها إذ كانت موجودة؛ وبين طرف الصفا الشرقي أكثر من عشرين متراً، ثم مع الأيام تقدمت المنازل والبيوت، وحالت بين دار الأرقم (دار الحديث) وبين الصفا الذي كانت هي على طرفه أيام أبي جعفر، مما يدل على أن أصحاب البيوت قد بنوها على موضع السعي من الصفا، فضيقوا عرضه واعتدوا على أرضه إذ ذاك؛ ولم

---

(١) الأرقم بن الأرقم: الأرْقَم بن أبي الأرْقَم: واسم أبي الأرقم عبد مناف بن أسد بن عبد الله بن عمر بن مخزوم القرشي المخزومي، كان من السابقين الأولين إلى الإسلام، أسلم قديماً، قيل: كان ثاني عشر، وكان من المهاجرين الأولين، وشهد بدراً ونفله رسول الله ﷺ منها سيفاً، واستعمله على الصدقات، وهو الذي استخفى رسول الله ﷺ في داره، وهي في أصل الصفا، والمسلمون معه بمكة لما خافوا المشركين، فلم يزالوا بها حتى كملوا أربعين رجلاً: توفي أبو الأرقم سنة ثلاث وخمسين. ينظر: أسد الغابة ١/ ٩٤، الاستيعاب ١/ ١٩٦.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات ٣/ ٢٤٣، والحاكم في مستدركه ٣/ ٥٧٣، وابن الجوزي في المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٥/ ٢٨٠.

يمنعهم أحد[١]، وهذا ما حصل من تضييق للمسعى من جهة الشرق، وما حصل أيضاً له من الناحية الغربية إذ كانت البيوت بينه وبين المطاف متلاصقة، وملاكها معروفون، وفي توسعة المهدي العباسي سنة ١٦٧هـ اشترى الدور التي بين المطاف والمسعى الآن وهدمها، وكان المسعى سابقاً في بطن المسجد، وكان الناس يطوفون ما بين الطرف الجنوبي الغربي من الصفا وبين الطرف الغربي من المروة كما ذكره الأزرقي عن جده الذي حضر ذلك[٢]، فهدمت تلك الدور ونقلوا المسعى من بطن المسجد إلى موضع الدور التي هدموها توسعة للمطاف، وبهذا يعلم أن المسعى الحالي ليس هو في عرضه زمن النبي ﷺ، ولا في زمن أصحابه ﷺ، بل أخذ من عرضه بزحف المباني عليه من الناحيتين السابقتين شرقاً وغرباً، فأما من جهة الغرب فأزيلت زمن المهدي، وأدخلت على المطاف والمسعى، وأما من ناحية الشرق فأزيلت المنازل في التوسعة السعودية، واكتفي بالمسعى الموجود، ولم يدخل مكان تلك المنازل في المسعى[٣].

---

(١) ينظر: رفع الأعلام د. عويد المطرفي ص٢٩.

(٢) ينظر: أخبار مكة للأزرقي ١/ ٧٥، وأخبار مكة للفاكهي ٢/ ١٦٧.

(٣) ينظر: بحث الشيخ المعلمي ص٣ وص١٠، ورفع الأعلام د. عويد المطرفي ص٢٨، وقد نقل المؤرخ الشيخ محمد طاهر الكردي في التاريخ القويم ٥/ ٣٥٧ قال: «في عرض المسعى قال القطب في تاريخه: وهنا إشكال ما رأيت أحد تعرض له، وهو أن السعي بين الصفا والمروة من الأمور التعبدية التي أوجبها الله علينا في ذلك المكان المخصوص الذي سعى رسول الله ﷺ فيه، ولا يجوز لنا العدول عنه، ولا تعتبر هذه العبادة إلا في هذا المكان المخصوص الذي سعى رسول الله ﷺ فيه، وعلى ما ذكر هؤلاء الثقات ادخل ذلك المسعى في الحرم الشريف، وحول المسعى دار ابن عباد كما تقدم (الموقع الحالي للمسعى)، وأما المكان الذي يسعى فيه الآن فلا يتحقق أنه من المسعى الذي سعى فيه النبي ﷺ أو غيره؛ فكيف يصح السعي فيه وقد حول عن محله كما ذكر هؤلاء الثقات؟ ولعل الجواب عن ذلك: أن المسعى في عهد رسول الله ﷺ كان عريضاً، وبنيت تلك الدور بعد ذلك بعرض المسعى القديم؛ فهدمها المهدي وأدخل بعضها في المسجد الحرام، وترك بعضها للسعي فيه ولم يحول ذلك تحويلاً كلياً. . .» إلى آخر كلامه رحمه الله، وقد أجاب عنه المعلمي في بحثه ص١٢ بأن هذا سائغ إذا كان المسعى محدداً والظاهر عدم تحديده.

ويُناقش: بأن ما رود في الأثر السابق ضعيف السند، فلا يعتمد عليه[١].

ويُجاب: عن هذا التضعيف بما ذكر في الدليل السابق، ويرد عليه بنفس الرد.

الدّليل الرّابع: ما ذكر من شهادة الشهود على اتساع الجبلين، وأنهما أوسع من الحجم الحالي، وأنهما في حالهما قد تعرضا للقص وإزالة شيء من أطرافهما؛ تسهيلاً للناس وتيسيراً عليهم، وقد وقفت على ثلاث شهادات في ذلك، والرابعة سأذكرها:

الأولى: ما يدل عليه كلام الشيخ عبد الرحمٰن المعلمي من أن الصفا والمروة أوسع مما هما عليه الآن في قوله: «أم ينبغي توسيعه؛ لأن نص الكتاب ورد على الصفا والمروة؛ وهما أوسع من ذاك المقدار، وحصر من مضى لذلك المقدار قد يكون لمزاحمة الأبنية، وكفاية ذاك المقدار للناس إذ ذاك، فلم تدع الحاجة حينئذ لتوسعته بهدم الدور؟ وهكذا يأتي في المسعى، أي: الطريق الذي يقع فيه السعي، فإنه واقع بين الأبنية من الجانبين يتسع تارة ويضيق أخرى، وذلك يدل على أنه لم يحدد ولم يجيء عن النبي ﷺ ولا عن أحد من أصحابه ومن بعدهم بيان لتحديد عرض المسعى، إلا ما ذكره الأزرقي في زمانه...»[٢]، والشيخ المعلمي ممن عاش قريباً من الحرم ردحاً من الزمن، وكان أميناً لمكتبته، وقد حضر التوسعة السعودية الأولى، وهو من

---

(١) الحديث رواه ابن سعد عن محمد بن عمران بن هند بن عبد الله بن عثمان بن الأرقم بن أبي الأرقم المخزومي عن أبيه عن يحيى بن عمران بن عثمان بن الأرقم، ومحمد بن عمران وأبوه مجاهيل لم يترجم لهم ولم يذكروا بجرح ولا توثيق، وأما يحيى بن عمران وهو صاحب المقولة موضع الشاهد فقال فيه أبو حاتم: شيخ مجهول. ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٩/ ١٧٦، والضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ٣/ ٢٠١، وترجم له البخاري في التاريخ الكبير ولم يذكره بجرح ولا تعديل ٨/ ٢٩٧، وذكره ابن حبان في الثقات ٩/ ٢٥٣، وذكر القولين فيه في تعجيل المنفعة ١/ ٤٤٦، ولسان الميزان ٦/ ٢٧٢. والأثر كما ترى ضعيف لجهالة محمد بن عمران وأبيه والاختلاف في يحيى بن عثمان وتوثيق ابن حبان لا يعتمد عليه.

(٢) بحث الشيخ المعلمي في توسعة المسعى ص٣.

هو في التحقيق والتدقيق، وتمنى رَحِمَهُ اللَّهُ ألا تكون الأخيرة.

وكذلك ما يفهم من قول الشيخ ابن سعدي في كتابه الأجوبة النافعة في المسائل الواقعة، وقد أشار إلى اجتماع العلماء من نجد والحجاز في عام ١٣٧٥هـ وبحثهم مسألة بيوت منى وتوسيع المسعى والمطاف، وقد جاء فيها ما نصه: «وكذلك المسعى منهم من قال: إن عرضه لا يحد بأذرع معينة؛ بل كل ما كان بين الصفا والمروة، فإنه داخل في المسعى كما هو ظاهر النصوص من الكتاب والسنة، وكما هو ظاهر فعل الرسول ﷺ وأصحابه ومن بعدهم، ومنهم من قال يقتصر على الموجود لا يزاد عليه إلا زيادة يسيرة، يعني في عرضه وهو قول أكثر الحاضرين، ويظهر من حال الشيخ محمد ـ بن إبراهيم ـ أن يعمل على قول هؤلاء لأنه لا يحب التشويش واعتراض أحد»[1]. اهـ. فهذا يفهم منه أن امتداد الصفا والمروة كان أكثر مما حدد في عرض المسعى، وأن الشيخ محمد بن إبراهيم ترك الزيادة في عرضه؛ لأنه لا يحب التشويش والاعتراض، والشيخ ابن سعدي وهو من هو في علمه وفضله ودقته وفقهه رَحِمَهُ اللَّهُ يفهم من كلامه امتداد الجبلين.

الثانية: ما ذكر لي الشيخ ابن جبرين قال: حججت عام ١٣٦٩هـ ورأيت الصفا أطول منه شرقاً عما هو عليه الآن، وكان صعود الساعين ونزولهم في وسطه وهو ممتد شرقاً، فسألته عن المروة فقال: لا أعلم، لا أتذكر، كان الناس عليها كثير وزحام، والذي يظهر أنه أخذ منها أيضاً كما أخذ من الصفا لوضع السور الخارجي للمسعى.

الثالثة: ما ذكره الشيخ د. عويد المطرفي في بحثه: رفع الأعلام بأدلة جواز توسيع عرض المسعى المشعر الحرام، وقد فصَّل وبيَّن واستدل ورجَّح، وهي شهادة مفصلة موثقة[2].

---

(١) الأجوبة النافعة في المسائل الواقعة للشيخ ابن سعدي ص٢٩٣.

(٢) ينظر: رفع الأعلام بأدلة جواز توسيع عرض المسعى المشعر الحرام وهو بحث كامل عن هذا الموضوع.

الرابع: ما ذكر عما أدلى به عدد من الشهود من أهل مكة على سعة الصفا والمروة، وأنهما أكبر مما هما عليه الآن[١].

الدّليل الخامس: أن توسعة أماكن العبادة عند الحاجة ليست منكرة، فقد وسع عمر رضي الله عنه المطاف، ثم وسعه عثمان بن عفان رضي الله عنه، فهذا عمل اثنين من الخلفاء الراشدين المهديين الذين أمرنا بالأخذ بسنتهم، ووسعه ابن الزبير أيضاً، وقد أجمع الصحابة على قَبول ذلك من غير نكير واعتبروه من الأعمال الصالحة[٢].

ويُناقش: بأنه قياس مع الفارق، فإن الطواف على الكعبة ليس كالسعي بين الصفا والمروة؛ لأن توسيع المطاف لا يمنع من الطواف على الكعبة، حتى ولو توسع المسجد الحرام ليشمل أجزاءً كثيرة من الحرم، كما نص بعض أهل العلم[٣]؛ لأنه في النهاية سيظل الطواف على البيت، بينما توسعة المسعى ستؤدي إلى الخروج عن البينية المقصودة من السعي بين الصفا والمروة.

ويُجاب: بأن الخروج عن البينية لا يحصل بتوسعة المسعى ضمن حدود الجبلين، وقد ذكر سابقاً سعة الجبلين عما هما عليه الآن، مما يدل على أن التوسعة المطلوبة لا تخرج عن البينية؛ فتكون داخلة في حدود قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨].

الدّليل السّادس: أن حاجة الناس ماسة وشديدة لتوسعة المسعى مما يلاقونه من الشدة والضنك فيه، وهذه الحاجة لا بد من مراعاتها لأمور:

أولاً: أن الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم لم يتعرضوا لتحديد عرض المسعى، وإنما فقط بينوا مبتداه ومنتهاه، وأنه لا بد من استيعابه في

---

(١) بحث المسعى بعد التوسعة الجديدة د. سعود الفنيسان/ منشور على موقع الإسلام اليوم/ قسم البحوث والدراسات.

(٢) ينظر: أخبار مكة للأزرقي ٢/ ٢٩٠، ٢٤٧، وأخبار مكة للفاكهي ٢/ ١٥٨، ٣/ ٢٣٢، والمجموع ٨/ ٤٣، وبحث المعلمي ص٥.

(٣) ينظر: الوسيط ٢/ ٦٤٥، والمجموع ٨/ ٤٣، وروضة الطالبين ٣/ ٨١.

السعي قال الشيخ المعلمي: «وعدم مجيء شيء عن النبي ﷺ وأصحابه في تحديد عرض المسعى يُشعر بأن تحديده غير مقصود شرعاً، وإلا لكان لتعرضه لمزاحمة الأبنية أولى بالتحديد من عرفات ومزدلفة ومنى، وقد جاء في تحديدها ما ورد..»[1].

ثانياً: ما ورد من تيسير النبي ﷺ في أحكام الحج في أدلة لا تحصى كثرة؛ كطوافه على الراحلة، وتقبيله المحجن، وقوله يوم النحر لمن قدَّم أو أخَّر: «**افعل ولا حرج**»[2]، وقوله ﷺ: «**نحرت هاهنا، ومنى كلها منحر، فانحروا في رحالكم، ووقفت هاهنا، وعرفة كلها موقف..**» الحديث[3]، فهذه ثلاثة مشاعر نص النبي ﷺ على التوسعة على الناس فيها ورفع المشقة، وكذلك في إدراك الوقوف بعرفة ليلاً مع أن الليل يتبع ما بعده في سائر أيام السنة وغيرها.

ثالثاً: أن القواعد الشرعية تؤيد مراعاة تلك الحاجة واعتبارها، ومنها قاعدة «المشقة تجلب التيسير»، ومن فروعها: «إذا ضاق الأمر اتسع»، والحرج منفي في الشريعة، قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦][4].

رابعاً: أنها مقاربة لحاجة الناس للسعي والطواف في الدور الثاني، وهذا جائز، فكذلك توسعة العرض.

---

(١) بحث الشيخ المعلمي ص٤. وينظر: بحث الشيخ عبد الملك بن دهيش: الصفا والمروة وتاريخها ومقترحات لتوسعة عرض المسعى وهو موجود على موقعه الإلكتروني، وبحث توسعة المسعى الجديدة د. سعود الفنيسان/ منشور على موقع الإسلام اليوم/ قسم الدراسات والبحوث.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٦١٨ (١٦٤٩) كتاب الحج، باب الفتيا على الدابة، ومسلم ٢/ ٩٤٨ (١٣٠٦) كتاب الحج، باب من حلق قبل النحر أو نحر قبل الرمي.

(٣) حديث جابر أخرجه مسلم ٢/ ٨٩٣ (١٢١٨) كتاب الحج، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف.

(٤) ينظر: المنثور في القواعد للزركشي ١/ ١٢١، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٨٣، وينظر: بحث المعلمي ص٤، وبحث الصفا والمروة وتاريخها د. عبد الملك بن دهيش على موقعه الإلكتروني، وبحث توسعة المسعى الجديدة د. سعود الفنيسان.

خامساً: أن أعداد الحجاج مرشحة للزيادة؛ بل والتضاعف في السنوات القادمة وسوف تزداد الحاجة وتضاعف فلا بد من مراعاتها بزيادة عرض المسعى(١).

ويُناقش هذا الاستدلال: أن حاجة الناس إذا كانت ماسة فيمكن دفعها بتوسعة المسعى عن طريق الأدوار المتعددة، ووضع السلالم الكهربائية والمصاعد التي تنقل الناس لها بدلاً من توسعة المسعى إلى حد يخرج عن البينية المطلوبة في أثناء السعي بنص القرآن، والضرورة تقدر بقدرها.

ووجه آخر: أن عرض المسعى يحكمه عمل القرون المتتالية من عهد النبي ﷺ إلى يومنا هذا(٢).

الدليل السابع: قياس امتلاء المسعى بامتلاء المسجد، فكما أن المسجد إذا امتلأ جاز للناس الصلاة خارجه إذا اتصلت الصفوف؛ فكذلك المسعى إذا امتلأ فإن الشخص يجوز له أن يسعى عند ذلك؛ وإن خرج عن حدود الجبلين؛ لأنه متصل بالساعين الآخرين(٣).

ويُناقش: بأن موضع زيادة المسعى بصفة ثابتة مخالفة لهذا القياس؛ لأن المسجد لا يصلى خارجه إلا في حال امتلاء داخله واتصال صفوفه، بينما هذه التوسعة ثابتة، يعني جواز السعي فيها ولو لم يمتلئ الجزء القديم من المسعى، فهذا قياس مع الفارق.

الدليل الثامن: أن بعض أهل العلم من الشافعية نص على أن من سعى بين الصفا والمروة ولو التوى شيئاً يسيراً عن المسعى فلا شيء عليه(٤)، ولعل

---

(١) ينظر: بحث الصفا والمروة وتاريخها د. عبد الملك بن دهيش على موقعه الإلكتروني، وموقع أهل الحديث/والكلام على توسعة المسعى تحت عنوان: موضوع يقلقني توسعة المسعى ما مستندها الشرعي.

(٢) ينظر: قرار هيئة كبار العلماء رقم ٢٢٧ بتاريخ ٢١/ ٢/ ١٤٢٧هـ.

(٣) ينظر: بحث المعلمي ص٥، وبحث د. عبد الملك بن دهيش السابق، وموضوع توسعة المسعى موقع أهل الحديث السابق.

(٤) ينظر: المجموع ٨/ ٨٠، حاشية القليوبي على شرح المحلي للمنهاج ٢/ ١٤٠، =

هذه الزيادة في المسعى إما أن تكون بين الجبلين، وإن خرج منها شيء فيكون من باب الالتواء اليسير الجائز، والله أعلم.

الدليل التاسع: أن توسعة **المسعى من تهيئته للعبادة التي أُمرنا بها ليكفي الساعين، وهذا داخل في دلالة قوله تعالى**: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾، قال المعلمي: «والتطهير يشمل التطهير من الأرجاس المعنوية والحسية، ... وهو يقتضي أن يكون الموضع بحيث يسعهم، ولا تقتضي الحكمة أن يوسع الموضع من أول مرة إلى الغاية التي يعلم أنه لن يضيق بالناس مهما كثروا إلى يوم القيامة، وإنما يقتضي أن يكون أولاً بحيث يكفي الناس في ذاك العصر، ومع ذلك فلا ريب أن الناس إذا كثروا بعد ذلك ولم يسعهم الموضع وجب توسعته بدلالة الآية لأن النبي ﷺ ثم أمته من بعده مخاطبون بما خوطب به إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام...»، وقال: «أمر الله ﷻ بالسعي بين الصفا والمروة يوجب تهيئة موضع يسعى الناس فيه يكون بحيث يكفيهم، فإذا اقتصر من مضى على موضع يكفي الناس في عصرهم، ثم ضاق بالناس فصار لا يكفيهم وجب توسعته بحيث يكفيهم، وإذا وسع الآن بحيث يكفي الناس، فقد يجيء زمان يقتضي توسعته أيضاً»[(١)].

الدليل العاشر: أن الله وضع البيت ولم يكن فيما حوله حق لأحد، ثم جعل الحرم حمى له فهو من اختصاصه، وجعل للناس أن يضعوا أيديهم على ما زاد عن مصالح البيت، فإن احتاج البيت يوماً ما إلى شيء مما في أيديهم من الحرم أخذ منهم، وكذا ما بين الصفا والمروة من اختصاصها، فإذا جعل بعضه مسعى بقي الباقي صالحاً لأن يزاد عند الحاجة، فما زيد صار منه[(٢)].

الدليل الحادي عشر: أن الصفا والمروة هما الشعيرتان بنص القرآن، فأما ما بينهما فهو بمنزلة الوسيلة ليسعى فيه بينهما، والوسائل تحتمل أن يزاد

= وحاشية الجمل على شرح المنهج ٢/٤٤٧، وحاشية البجيرمي على المنهج ٢/١٦٨. وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج ٤/٩٨.

(١) بحث المعلمي ص٥ وص١٠.

(٢) ينظر: بحث المعلمي ص١٤.

فيها بحسب ما هي وسيلة له، كطواف الطائفين، وسعي الساعين، ولا تحدد الوسائل تحديد الشعائر[١].

القول الثّاني: لا يجوز توسعة المسعى من جهته الشرقية، ولا يجوز السعي فيها باعتبار أنها ليست جزءاً من المسعى، وهو قول عامة أعضاء هيئة كبار العلماء في هذه البلاد[٢]، ويمكن أن يستدل لهذا القول بعدة أدلة منها:

الدّليل الأوّل: ما ورد من النقولات التي تدل على تحديد المسعى بحد معين، ومن ذلك ما قاله أبو الوليد الأزرقي: «وعرض المسعى خمسة وثلاثون ذراعاً ونصف»[٣].

وقال أبو عبد الله الفاكهي[٤]: «عرض المسعى خمسة وثلاثون ذراعاً واثنا عشر إصبعاً»[٥]، ونقل ذلك عنه تقي الدين الفاسي، وذكر آخرون أنه ستة وثلاثون ذراعاً ونصف، وقيل: عشرون متراً[٦]، وهذا كلام المؤرخين، أما الفقهاء فلم يتكلم عن حده إلا بعض الشافعية، ففي حاشية تحفة المحتاج شرح المنهاج قال: «الظاهر أن التقدير لعرضه بخمسة وثلاثين ونحوها على التقريب إذ لا نص يحفظ عن السنة..»[٧]، وفي تقرير اللجنة التي شكلت للتحقيق في أبعاد الميلين بتاريخ ٢٣/ ٩/ ١٣٧٤هـ، أي: قبل أعمال الهدم والتجديد ما يدل على أن ما بين الميلين حوالي ستة عشر متراً ونصف[٨]، وفي تقرير اللجنة

---

(١) ينظر: بحث المعلمي ص١٥.
(٢) ينظر قرار هيئة كبار العلماء رقم٢٢٧ وتاريخ ٢١/ ٢/ ١٤٢٧.
(٣) أخبار مكة للأزرقي ٢/ ١١٩.
(٤) الفاكهي: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس الفاكهي، مؤرخ من أهل مكة، كان معاصراً للأزرقي، متأخراً عنه في الوفاة، له تاريخ مكة، ت بعد ٢٧٢هـ. ينظر: كشف الظنون لحاجي خليفة ١/ ٣٠٦، والأعلام للزركلي ٦/ ٢٨.
(٥) أخبار مكة للفاكهي ٢/ ٢٤٣.
(٦) ممن ذكر تقديره الشيخ حسين باسلامة في تاريخه عمارة المسجد الحرام ص١٤٨، والشيخ محمد طاهر كردي ذكر عرضه ٢٠ متراً في التاريخ القويم ٥/ ٣٥٧.
(٧) حواشي الشرواني على تحفة لمحتاج ٤/ ٩٨.
(٨) ينظر: فتاوى الشيخ ابن إبراهيم ٥/ ١٤٠.

المشكلة للنظر في مشروعية المصعدين اللذين أقيما ليؤديا إلى الصفا (وهو الأهم هنا) وكان تقريرها بتاريخ ٢٨/ ١/ ١٣٧٨هـ وفيه: «نظراً لكون مكان الصعود المذكور يحتاج إلى توسعة قدر الإمكان ليتهيأ الوقوف عليه من أكبر عدد ممكن من الساعين فيما بين الصفا والمروة؛ ليخفف بذلك الضغط خصوصاً في أيام المواسم وكثرة الحجيج، وبالنظر لكون الصفا شرعاً هو الصخرات الملساء التي تقع في سفح جبل أبي قبيس، ولكون الصخرات المذكورة جميعها موضعاً للوقوف عليها، وحيث إن الصخرات المذكورة لا تزال موجودة للآن، وبادية للعيان، ولكون العقود الثلاثة القديمة لم تستوعب كامل الصخرات عرضاً، فقد رأت اللجنة أنه لا مانع شرعاً من توسيع مكان الصعود المذكور بقدر عرض الصفا، وبناء على ذلك جرى ذرع عرض الصفا ابتداء من الطرف الغربي للصخرات إلى نهايته محاذياً الطرف الشرقي للصخرات المذكورة في مسامتة موضع العقود القديمة، فظهر أن العرض المذكور يبلغ ستة عشر متراً..»[1].

وفيما ذكر تحديد عرض المسعى في مدد متطاولة، وعليه عمل القرون المتتالية من عهد النبي ﷺ، وأنه ظل على هذا العرض التقريبي لم يتغير، ولم يتبدل، فدل ذلك على اعتباره وعدم الزيادة عليه[2].

ويُناقش من أوجه:

الأول: أن ذلك لم يرد عن النبي ﷺ ولا أصحابه ومن بعدهم، وذلك يشعر بأن تحديده غير مقصود شرعاً كما سبق ذكره عن المعلمي رحمه الله، وقال أيضاً: «ويظهر أن هذه الأعلام ليست من المسعى أصلاً وإنما هو مما حوله المهدي العباسي إليه»[3].

الثاني: بأن ما ذكر من التقديرات هو تحديد للمسعى الذي يمشي الناس

(١) فتاوى ابن إبراهيم ٥/ ١٤٨.
(٢) ينظر: قرار هيئة كبار العلماء رقم ٢٢٧ وتاريخ ٢١/ ٢/ ١٤٢٧هـ.
(٣) بحث الشيخ المعلمي ص٣.

عليه، وليس هناك تقدير لعرض الجبلين إلا التقدير الذي ذكر أخيراً، وفيه قياس الصفا بستة عشر متراً، والظاهر أنه حصل بعد التوسعة السعودية المباركة عام ١٣٧٥هـ؛ والتي حصل فيها أن قطعت أكتاف جبل الصفا وفتح عليها شارع لمرور السيارات يصل بين أجياد والقشاشية التي لم تبق لها اليوم عين أيضاً، وتقديره بستة عشر متراً دليل على أنه قطع منه ما قطع؛ لأن عرض المسعى في ذاك الوقت وبعده عشرون متراً(١).

الثالث: أن الناس كانوا يسعون على ما تبقى متيسراً السعي فيه، وذلك لأن المباني قد تقدمت على جانب المسعى، وبعضها دخلت في عرضه، وهناك سوق كبيرة معروفة على جانبه، وكان الساعون بين الصفا والمروة يختلطون بالمتسوقين، ولم يكن الواقف على الصفا يرى المروة ولا العكس، نظراً لوجود المباني التي تحول دون ذلك قبل توسعة عام ١٣٧٥هـ، ولعل ما ذكره الأزرقي وغيره(٢) من تغير مكان السعي الذي كان يمر بالمطاف إلى هذا المكان (دار ابن عباد) وإضافة مكان السعي الأول إلى المطاف بعد هدم البيوت التي بين المطاف والمسعى الحالي لعل فيها دليلاً واضحاً على سعة عرض المسعى، وأنه لا يتحدد بهذه الأذرع المذكورة.

ويُجاب: بأن أهل مكة وقضاتها كما ذكرنا سابقاً أنكروا على من اعتدى على عرض المسعى، وذكروا له أن عرضه كما ذكره الفاكهي خمسة وثلاثون ذراعاً، وهذا يدل على إنكارهم على من أخذ من عرض المسعى واستقراره لديهم(٣).

---

(١) ينظر: رفع الأعلام د. عويد المطرفي ص٩ ـ ١٠.

(٢) ينظر: أخبار مكة للأزرقي ١/ ٧٥، وأخبار مكة للفاكهي ٢/ ١٦٧.

(٣) ممن ذكر هذا قطب الدين الحنفي في تاريخه المسمى الأعلام ص١٠١ لما ذكر قصة تعدي ابن الزمن على اغتصاب البعض من عرض المسعى في سلطنة أحد الملوك إلى أن قال: «قاضي مكة وعلماءها أنكروا عليه، وقالوا له في وجهه إن عرض المسعى كان ٣٥ ذراعاً وأحضر النقل من تاريخ الفاكهي، وذرعوا من ركن المسجد إلى المحل الذي وضع فيه ابن الزمن أساسه فكان سبعة وعشرين ذراعاً».

الدّليل الثّاني: أن الظاهر للعيان الآن هو صغر الجبلين، وأنه لا يصدق على من سعى في التوسعة الجديدة البينية المطلوبة شرعاً، وأمكنة العبادات المحددة من قبل الشرع لا تجوز الزيادة فيها ولا النقص إلا بدليل يمكن الرجوع إليه من كتاب أو سنة[1].

ونوقش: بأن صغر الموجود من الجبلين لا يمكن الاستدلال به على منع التوسعة لأمرين:

الأمر الأول: أن صغر قمة الجبل لا يعني صغر قاع الجبل، ولا شك أن الموجود حالياً هو قمة الجبل، وإذا اتفقنا أن الصفا والمروة كما ذكر سابقاً جبلان وليسا صخرتين أو جزءاً صغيراً من جبل، وما دام أن قمة الجبلين تعادل المسعى القديم، فلماذا لا تكون قاعدته تعادل المسعى القديم والجديد[2]؟

الأمر الثاني: أن ما ذكر سابقاً من الأدلة يوضح اتساع الجبلين، وأنه قد أخذ منهما ما يوسع به على الناس، فلما حصلت الحاجة الآن فلا مانع من اعتبارهما كالموجودين؛ لأن موضع العبادة وإن زال فإن حكمه لا يزول، كما في الحجر الأسود عندما أخذه القرامطة؛ أفتى أهل العلم بالإشارة إلى محله.

ويُناقش من وجه آخر: أن القول بالتوسعة لا يعني زيادة في مكان العبادة المحدد من قبل الشرع، بل هو توضيح لما أزيل منها، وتبيين لمعالمها، بل قد يقال: إن السعي فيها (إن ثبتت) أولى من السعي فوق المسعى القديم؛ لأن السعي في أعلاه هو سعي فوق الصفا والمروة؛ والسعي هنا سعي بين الصفا والمروة.

---

(١) هذا الدليل وما بعده من أدلة الإمام العلامة محمد الأمين الشنقيطي على عدم جواز السعي في الدور العلوي، وهو منشور في أبحاث هيئة كبار العلماء كرأي ملحق برأي الهيئة بالجواز فكان رحمه الله متحفظاً وأورد أدلة أخذتها وجعلتها أدلة لهذا القول. ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ١/ ٤٤.

(٢) ينظر: بحث الصفا والمروة تاريخها ومقترحات لتوسعة عرض المسعى د. عبد الملك الدهيش منشور في موقعه الإلكتروني، وبحث المسعى والتوسعة الجديدة د. الفيسان/ منشور على موقع الإسلام اليوم/ قسم البحوث والدراسات.

الدّليل الثّالث: أن أماكن العبادة المحددة ليست محلاً للقياس؛ لأنه لا قياس ولا اجتهاد مع النص الصريح المقتضي تحديد المكان المعين للعبادة، ولأن تخصيص تلك الأماكن للعبادة دون غيرها من سائر الأماكن ليست علته معقولة حتى يتحقق المناط بوجودها في فرع آخر؛ حتى يقاس عليه، فالتعبدي المحض ليس من موارد القياس(١).

ويُناقش: بأن إلحاق المسعى الجديد بالمسعى القديم ليس من باب القياس لاتحاد العلة، فليس إلحاق فرع بأصله لعلة جامعة بينهما، فيكون قياساً، وإنما ألحقنا ذلك بهذا لأن كلاً منهما أصل لا فرع فأعطيناهما نفس الحكم، وأما القياسات المذكورة من قياس المسعى الجديد على الطواف والسعي في الدور الثاني وقياسه على التيسيرات الأخرى في الحج، فكل ذلك للاستئناس، أما الأصل في الاستدلال أن التوسعة جزء من المسعى قطع ما يدل عليها من جبل الصفا للتوسيع على الناس، فلما احتاج الناس لها فلا مانع من اعتبارها.

الدّليل الرّابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] فالمكان الذي عَلَمه الصفا، والمكان الذي عَلَمه المروة شعائر لله، وكلا الاسمين علم شخص لا جنس، وعلم الشخص لا يدخل في مسماه شيء آخر غير ذلك الشخص، سواء قرب منه أو بعد، فلا بد عند ذلك من أمرين:

الأول: أن نعلم أن الله أمرنا أن نطوف بهما، وهذا مجمل بيَّنه النبي ﷺ بفعله، وأمرنا بأن نقتدي بفعله؛ لأن فعله تفسير للقرآن بقوله: «**لتأخذوا مناسككم**»(٢)، وقال: «**أبدأ بما بدأ الله به**»(٣) يعني الصفا، ولذا لا يجوز العدول عن فعله لا في الكيفية ولا المكان، ولا المبدأ ولا المنتهى؛ إلا بدليل يجب الرجوع إليه من كتاب أو سنة، والمسعى الجديد غير المكان الذي سعى فيه النبي ﷺ؛ بل هو بجواره؛ ولذا لا يجوز العدول عما بيَّنه النبي ﷺ

---

(١) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ١/ ٤٤.

(٢) سبق تخريجه ص٩.

(٣) سبق تخريجه ٣٠٦.

لإجمال القرآن؛ لأن بيانه للواجب واجب، فلا يجوز العدول عنه لبدل آخر إلا بدليل من كتاب أو سنة.

الثاني: أنه يحتاج إلى معرفة من أخذ عنه؛ لأن النبي ﷺ أمرنا أن نأخذ مناسكنا عنه، ولم يأذن في أخذها عن أحد، فلا بد من التحقق من الجهة التي أخذنا عنها ذلك المنسك الجديد، فالمناسك مرهونة بأمكنتها وأزمنتها[1].

ويُناقش: **أما الأمر الأول**: فإن المسعى الجديد ليس فيه عدول عن المسعى الذي سعى فيه النبي ﷺ، بل هو خاضع لنفس المعنى؛ وهو أنه واقع بين الصفا والمروة وهذا يكفي بحسب النص، وإلا فبناء على كلام المؤرخين الذي ذكر سابقاً فإن المسعى الذي سعى فيه النبي ﷺ يمر بالمطاف الحالي قريباً من البيت، وكان هذا الموضع بين الصفا والمروة، ثم نقل المسعى بعد أن هدمت البيوت وأدخل المسعى الأول على المطاف، ومع ذلك لم ينكره أحد من علماء الإسلام في ذلك الوقت، مع توافرهم في زمن المهدي ١٦٧هـ، كمالك والشافعي ثم أحمد وغيرهم من علماء ذلك العصر ومن بعدهم؛ لتوفر معنى البينية بين الصفا والمروة، وكذلك هنا.

أما الأمر الثاني: فإن الشهود الذين أخذت شهاداتهم بذلك، لا بد من إدراك عدالتهم، وكذلك معرفة دقة إحاطتهم وعلمهم بالمكان، ولا يكفي أحد الأمرين دون الآخر، فإذا ثبتت شهاداتهم باتساع الصفا والمروة عما هو موجود حالياً، مع عدالتهم وعلمهم الدقيق بالمنطقة؛ خاصة وأن المكان تكثر فيه الجبال، ومعرفة بعضها من بعض يحتاج إلى دقة وعلم، أقول إذا ثبتت تلك الشهادات فإنه يحكم باتساع الجبلين، وتكون التوسعة داخلة في النص.

الدّليل الخامس: أن النبي ﷺ بيَّن أن الظرف المكاني للسعي بين الصفا والمروة هو ظرف المكان (بين)، وأما المسعى الجديد فظرفه (جانب)، وجانب الشيء ليس هو، ولا يؤدي أحدهما معنى الآخر، خاصة مع قول

---

(١) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء، رأي ملحق للشيخ الشنقيطي بعدم جواز السعي في الدور العلوي ١/ ٤٤.

عائشة ﵂: «وقد سن رسول الله ﷺ الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما..»[١]، وفي لفظ: «ما أتم الله حج امرئ ولا عمرته لم يطف بين الصفا والمروة»[٢]. وفي لفظ: «فلعمري ما أتم الله حج من لم يطف بين الصفا والمروة..»[٣]، فقولها بيِّن يظهر أن من سعى بجانبهما لم يأت بما سنه الرسول ﷺ، وأن ذلك ليس له، وأنه بالتالي لم يتم حجه ولا عمرته؛ لأنه لم يصدق عليه لغةً أنه طاف بينهما، وقد أقسمت ﵂ على ذلك، وهذا الحديث مرفوع لا موقوف لقولها ﵂: (فليس لأحد أن يترك...) قد بنته ﵂ على قولها: (وقد سن الرسول ﷺ الطواف بينهما..) فدل ترتيبها بالفاء أن مرادها بالسنة هي الفرض، كما جزم به ابن حجر؛ أي: أنها أخذت عدم تمام حجه وعمرته من السنة النبوية[٤].

ويُناقش بما سبق ذكره من المناقشات السابقة، وأن ظرف المكان المعتبر للمسعى الجديد ليس (جانب) وإنما (بين) وهذا أساس العمل فيها، بناء على شهادة الشهود وما ذكرنا سابقاً من استدلالات تدل على سعة الصفا والمروة.

الدّليل السّادس: أن توسيع المسعى وإقراره لا يؤمن أن يكون ذريعة لعواقب غير محمودة من جهتين:

الأولى: أنه يخشى أن يكون سبباً لتغييرات وزيادات في أماكن النسك الأخرى، كجعل مرمى آخر بجوار المرمى السابق، أو زيادة في مساحة عرفة أو منى ونحو ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٥٩٢ (١٥٦١) كتاب الحج، باب وجوب السعي بين الصفا والمروة، وجعلهما من شعائر الله.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٦٣٥ (١٦٩٨) كتاب الحج، باب يفعل في العمرة ما يفعل في الحج، ومسلم ٢/٩٢٨ (١٢٧٧) كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به.

(٣) أخرجه مسلم في الموضع السابق.

(٤) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء وجهة نظر للشيخ محمد الأمين الشنقيطي خاصة بعدم جواز المسعى العلوي ١/ ٤٧.

الثانية: أن الزيادة بهذه الصورة لا يخلو أن تكون ذريعة للقيل والقال والدعايات المغرضة، فسداً للذريعة يمنع ذلك، ويحول إلى مصلى للناس(١).

الدليل السابع: أن الزحام في أماكن النسك لا بد منه ولا محيص عنه بحال من الأحوال(٢)، وما عُلم ولله الحمد خاصة بعد أن وفق الله هذه الدولة المباركة للتوسعة بوضع الأدوار العلوية في المسعى أن المسعى حصل فيه حوادث موت أو نحو ذلك، بل أن السعي في الأدوار العلوية متاح متيسر في كل الأوقات، فإن ضاق فلا مانع من جعل دور رابع وخامس وسادس وعاشر، ووضع المصاعد التي تنقل إليها نظراً لوجود الفتوى الشرعية بالأغلبية على جواز تعدد الأدوار في المسعى.

ويُناقش الدليلان السابقان بما يأتي: أما القول بأن توسيع المسعى قد يترتب عليه اتخاذه ذريعة لزيادات في أماكن المناسك، فيقال: بأن هذه الدولة المباركة عرف عنها أنها لا تصدر عن قرار فيما يختص بأمور المناسك إلا بناء على فتوى علمية ودراسة شرعية من أهل العلم والفقه، فبعيد إن شاء الله حصول هذا، ومن جهة أخرى فإن توسيع المسعى جاء بناء على معرفة أهل الحرم بواقع جبلي الصفا والمروة وأنهما أوسع مما هما عليه حالياً، وأما توسيع المرمى أو غيره من أماكن النسك فإن كان مبنياً على دليل علمي وفتوى شرعية معتبرة فلا شك أن التيسير على المسلمين أمر مطلوب ومرغوب، وأما التوسعة في منسك من المناسك بدون مسوغ شرعي فهو مردود، وأما القيل والقال إذا لم يبن على دليل شرعي، ولا معنى معتبر فهو لغو لا اعتبار له.

---

(١) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء وجهة نظر للشيخ محمد الأمين الشنقيطي خاصة بعدم جواز المسعى العلوي ١/ ٤٩.

(٢) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء وجهة نظر للشيخ محمد الأمين الشنقيطي خاصة بعدم جواز المسعى العلوي ١/ ٥٠.

وأما وجود الزحام فأمر معروف، ولكن إذا كان يتيسر تخفيفه بمسوغ شرعي فلا شك أن ولي الأمر مأمور بذلك؛ لأنه من التخفيف المأمور به شرعاً، وهو سمة من سمات هذا الدين المبارك، قال سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وما فتأ ولاة المسلمين يوسعون في المسجد الحرام وغيره مما يمكن توسعته من المشاعر للتخفيف على الناس، وهو سمة ظاهرة لهذه الدولة المباركة من عهد مؤسسها الأول إلى هذا اليوم، ولله الحمد، ولا مانع من الجمع بين التوسعتين: توسعة عرض المسعى المعتبر شرعاً، وتوسعته بالأدوار كذلك.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ، قوة أدلة الفريقين وتعارضها، والأقرب عندي هو التوقف في المسألة حتى يصدر عن هيئة كبار العلماء ما يوضح الأمر ويجليه، ولعل ذلك يحصل قريباً، ولا شك أن هذه الدولة المباركة منذ عصرها الأول لم تخرج عن مشورة أهل العلم في أي شأن من شؤون المناسك، ولعله يحصل بعض التوضيح للعلماء بما يلي:

أولاً: تثبيت شهادة من شهد باتساع الصفا والمروة من الشهود في المحكمة الشرعية، مع اعتبار شروط الشهادة المعلومة وإظهار هذه الشهادة لأهل العلم، وجمع الشهود بالعلماء من الموافقين والمعارضين ليعلم مدى فهم الشهود لما شهدوا به ويكون هناك زيارة ميدانية تطبيقية على أرض الواقع تجمع بين العلماء والشهود.

ثانياً: عمل مجسات من المنطقة التي تنتهي إليها التوسعة الجديدة جهة الصفا، ومن المنطقة التي تنتهي إليها التوسعة الجديدة في جهة المروة، وعمل مجسات من جبل الصفا ومن جبل المروة ومقارنة العينات، وإظهار هذه الدراسة لأهل العلم والباحثين، ولا شك أن معهد خادم الحرمين الشريفين لأبحاث الحج لديه الآلية والأجهزة التي يمكن أن تقيس ذلك وتوضحه.

ثالثاً: دراسة المشاريع السابقة وخاصة التوسعة السعودية عام ١٣٧٥هـ والتي أخذ فيها شيء من جبلي الصفا والمروة للتوسعة على الناس، والتي لا شك أن مخططاتها ودراساتها وما فعل فيها على وجه التحديد موجود أو جزء منها، وإبراز تلك الدراسات وبحثها من العلماء وإخبارهم بما تم فيها، واستدعاء المهندسين والمقاولين القائمين على تلك التوسعة الأولى، والذين لا زالوا موجودين أو بعضهم، وجمعهم بأهل العلم ليتحقق أهل العلم من الجزء المزال من الجبلين.

أقول: هذا مع علمي بأن التوسعة قد قامت الآن؛ ولكن ذلك من باب النصيحة لولاة المسلمين وعامتهم، وليتضح لأهل العلم المناط الشرعي، ولكي تتحد الفتوى في ذلك ولا يحصل ما حصل الآن من البلبلة في صفوف طلاب العلم والعلماء بين مجيز ومانع ومتوقف، مما ترتب عليه إفتاء البعض بعدم صحة عمرة المعتمرين، أو حج الحجاج، وأمرهم بإعادة السعي مرة أخرى، والله المستعان.

رابعاً: لا شك أن الخلاف في مثل هذه المسائل العلمية الشرعية سائغ، وللعامي أن يقلد من يرى أنه أعلم وأتقى، ولذا لا ينبغي إلزام الناس جميعاً باتباع أحد القولين في الخلافات المعتبرة القوية بطريقة أو بأخرى، ولذا فإن من الحلول القائمة أن يبقى المسعى القديم على حاله؛ في كونه مسارين للذاهب من الصفا إلى المروة، وللقادم من المروة إلى الصفا، وبينهما مسار للعربات بنفس التفصيل السابق، ويجعل في المسعى الجديد نفس التوزيع إلى ثلاثة أجزاء، ومن رأى جواز السعي في الجديد سعى فيه، ومن رأى عدم جواز السعي في المسعى الجديد سعى في القديم، ولا يثرِّب أحد على أحد، والظن في هذه الحكومة الرشيدة التي ما فتئت تجمع الناس، وتقرب قلوبهم أن تأخذ بهذا الاقتراح أو ما شابهه؛ مما يجمع القلوب ويطمئنها لكمال عبادتها، وأدائها على الوجه الأتم الأكمل، والله الموفق.

المسألة الثانية

السعي في الدور الثاني والسطح(١)

سبق الكلام على حكم الطواف في الدور الثاني والسطح(٢)، وحيث إن الكلام على حكم السعي في الدور الثاني «أو سقف المسعى» وكذا السطح مشابه لذلك الحكم، ويمكن قياسه عليه في الخلاف والأدلة، ويمكن أن يزاد بعض الأدلة للقائلين بجواز السعي في الدور الثاني «سقف المسعى» وكذا سطحه كالتالي:

دليل آخر: ما ذكر في مسألة طواف الراكب بغير عذر من حديث ابن عباس أن النبي ﷺ: «**طاف بالبيت وهو على بعير**»(٣)، وحديث أم سلمة: شكوت إلى رسول الله ﷺ أني أشتكي فقال: «**طوفي من وراء الناس وأنت راكبة**»(٤)، وكذا ما ثبت عنه ﷺ: «**أنه طاف بين الصفا والمروة راكباً**»(٥)، وبناءً على جواز السعي راكباً لعذر أو لغيره؛ فيقال بجواز السعي في الدور الثاني والسطح، وذلك لشبهه بالسعي راكباً بعيراً أو نحوه، إذ الكل غير مباشر للأرض في سعيه، وإنما خصصنا هذا الدليل بهذا الموضع؛ لأنه لم يرد في السعي ما يلحقه بالصلاة في حكمها؛ بل إن السعي راكباً أولى بالإجزاء من الطواف راكباً، وإذا كان قد تقرر سلفاً جواز الطواف راكباً لعذر أو لغيره، فالسعي راكباً لعذر ولغيره أولى بالجواز للفرق الواضح بين السعي والصلاة، علماً أن السعي فوق سقف المسعى مع وجود الزحام يعتبر عذراً لمن يسعى فيه(٦).

---

(١) لعل دخول هذه المسألة في النوازل هو أن سقف المسعى في هذا العصر بارتفاع أعلى من الصفا والمروة؛ والطواف فوقه، ثم سقف السقف والطواف فوقه أيضاً، فهل يجوز ذلك أو لا؟

(٢) ينظر البحث نفسه ص٢٦٩.

(٣) سبق تخريجه ص٢٧٧.

(٤) سبق تخريجه ص٢٨١.

(٥) أخرجه مسلم ٢/٩٢١ (١٢٦٤) كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة وفي الطواف الأول من الحج.

(٦) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء في السعودية ١/١٦.

دليل آخر: أنه قد ثبت في حديث جابر قال: «رأيت رسول الله ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر ويقول: **لتأخذوا مناسككم...**»[١]، وجه الاستدلال: إذا جاز رمي الجمرات راكباً، وهو نسك من أنساك الحج، جاز السعي في الدور الثاني من المسعى؛ لأن كلاً منهما نسك أدّي من غير مباشرة للأرض التي يؤدى عليها؛ بل السعي في الدور الثاني أقرب إلى السعي على الأرض؛ لما في البناء من الثبات الذي لا يوجد في المراكب[٢].

المسألة الثالثة

حد المسعى العلوي[٣]

يبنى معرفة حد المسعى العلوي على معرفة حد المسعى الأرضي، ولمعرفة حد المسعى الأرضي لا بد أن نعرف الحد المشروع للسعي ابتداءً وانتهاء؛ وهل هو ما بين الصفا والمروة فحسب أو لا بد من الصعود على الجبلين كجزء من السعي الواجب؟ وعند النظر في أقوال أهل العلم في ذلك نرى خلافاً يسيراً في هذه المسألة على قولين:

القول الأوّل: وهو قول عامة أهل العلم أن صعود الصفا والمروة سنة مؤكدة ولا يجب صعود أي جزء منهما، بل الواجب استيعاب ما بينهما سعياً، وهو قول الحنفية[٤]، والمالكية[٥]، والصحيح من مذهب الشافعية[٦]، ومذهب الحنابلة[٧].

---

(١) سبق تخريجه ص٢٨.

(٢) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء في السعودية ١/ ١٩.

(٣) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما وقع من توسعة في هذه الأزمان للمسعى بدأ بسقف المسعى ثم سطحه، وما وضع في نهايته من قبة على الصفا والمروة أخذ الناس يدورون عليها ظناً أنها من السعي الواجب؛ فهل هذا الظن صحيح أو لا؟

(٤) ينظر: المبسوط ٤/ ٥١، وبدائع الصنائع ٢/ ١٣٤، ومنسك ملا قاري ص١٨٩.

(٥) ينظر: المدونة ٢/ ٤٠٩، والذخيرة ٣/ ٢٥١.

(٦) ينظر: المجموع ٧/ ٣٢٣، ومغني المحتاج ١/ ٤٩٤.

(٧) ينظر: المستوعب ٤/ ٢٢٣، والمغني ٥/ ٢٣٥، وشرح العمدة ٢/ ٤٥١.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨].

وجه الاستدلال: أن المطلوب أن يطوف بينهما، ومن سعى بينهما ولم يصعد أحدهما؛ فقد أتى بما أُمر به[(١)].

الدّليل الثّاني: ما رواه جابر ﵁ قال: «طاف النبي ﷺ في حجة الوداع على راحلته بالبيت وبالصفا والمروة...»[(٢)] الحديث.

وجه الاستدلال: أن الراكب لا يمكن أن يصعد الصفا والمروة؛ مما يدل على عدم وجوب الصعود[(٣)].

الدّليل الثّالث: أما دليل استحباب الرقي على الصفا والمروة؛ ما ورد في حديث جابر في وصف حجة النبي ﷺ قال: «فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت... حتى أتى المروة ففعل على المروة كما فعل على الصفا...»[(٤)]، وهذا دليل واضح على استحباب ذلك، وهو فعل الصحابة رضوان الله عليهم بعده[(٥)].

الدّليل الرّابع: ما ورد عن عثمان بن عفان ﵁ أنه كان يقوم في حوض في أسفل الصفا ولا يظهر عليه[(٦)].

القول الثّاني: أنه يجب الصعود على الصفا قدراً يسيراً.

وهو وجه عند الشافعية حكاه الشافعية عن أبي حفص بن

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٥٢، والبيان للعمراني ٤/ ٣٠٨، وروضة الطالبين ٣/ ٩٠.
(٢) أخرجه مسلم ٢/ ٩٢٧ (١٢٧٣) كتاب الحج، باب جواز الطواف على بعير وغيره واستلام الحجر بمحجن ونحوه للراكب.
(٣) ينظر: المجموع ٨/ ٧٥.
(٤) أخرجه مسلم ٢/ ٨٨٨ (١٢١٨) كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ.
(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ٥١، والمجموع ٨/ ٧٥، والمغني ٥/ ٢٣٦.
(٦) أخرجه عن عثمان الشافعي في الأم ٢/ ٢١١، ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى ٥/ ٩٥.

الوكيل[١] منهم، واتفقوا على تضعيفه، ونقل عنه أنه يشترط صعودهما قدر قامة الرجل[٢].

واستدلوا على ذلك بأن إيجاب صعودهما ليتبين الساعي من قطع جميع المسافة بينهما، وقياس ذلك على غسل جزء من الرأس في غسل الوجه؛ ليستيقن إكمال الوجه[٣].

ونوقش من وجهين:

الأول: بأن استيقان قطع جميع المسافة يحصل بإلصاق العقب بما يذهب منه، والأصابع بما يذهب إليه[٤].

الوجه الثاني: أن الواجب بلوغ الصفا والمروة من غير تحديد[٥]، ولذا طاف النبي ﷺ راكباً، ولم ينقل عنه أنه كان يلصق دابته بالجبل أو يصعد بها عليه.

ويُناقش أيضاً: بعدم تسليم الأصل المقيس عليه؛ فحدود الوجه مبينة شرعاً، ولا يلزم الزيادة عليها شرعاً، وكذا ما بين الصفا والمروة معروف شرعاً، فلا يلزم الزيادة عليه.

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول باستحباب الصعود لا وجوبه؛ وبناءً على هذا فكما نرى أن حد ما بين الصفا والمروة في الوقت الحالي هو نهاية ممر العربيات، وإذا أراد أن يفعل المستحب فيصعد قليلاً على الصفا أو المروة للدعاء، أما بالنسبة للمسعى العلوي والكلام عليه هو أساس المسألة فالذي يتضح لي ما يلي:

---

(١) أبو حفص بن الوكيل: عمر بن عبد الله بن موسى المعروف بابن الوكيل، ويعرف أيضاً بالباب الشامي؛ منسوب إلى باب الشام؛ وهي إحدى المحال الأربعة بالجانب الغربي من بغداد، كان فقيهاً جليلاً من نظراء ابن سريج وكبار المحدثين والرواة وأعيان النقلة، توفي ببغداد بعد ٢١٠هـ. ينظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ص٢٠٠، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣/ ٤٧٠.

(٢) ينظر: المجموع ٨/ ٧٥، وروضة الطالبين ٣/ ٩٠.

(٣) ينظر: المجموع ٨/ ٧٢.

(٤) ينظر المرجع السابق.

(٥) ينظر: الذخيرة ٣/ ٢٥١.

أولاً: حد المسعى العلوي هو نهاية ممر العربيات، فبه ينتهي ما بين الصفا والمروة[١].

ثانياً: إذا أراد الإنسان أن يفعل المستحب، وهو ما يشابه صعود النبي ﷺ على جبل الصفا والمروة؛ فليتقدم قليلاً حتى يرى البيت على الصفا، أو حتى يجد مكاناً يتيسر له الدعاء فيه.

ثالثاً: الدوران على قبة الصفا وقبة المروة ليس واجباً؛ ولا حتى مستحباً على حد علمي؛ لأن معناه هو صعود جبل الصفا بالكامل، أو المروة بالكامل، وهذا لم تدل على فعله الأدلة، خاصة إذا علمنا أن المسافة من نهاية ممر العربات إلى بداية قبة الصفا حوالي سبعة عشر متراً، وقطر قبة الصفا ما يقارب خمسة عشر متراً أيضاً؛ أي: أن محيطها ما يعادل سبعة وأربعين متراً، بالإضافة إلى أن الفرق بين الممر والقبة سبعة عشر متراً؛ فالمجموع أربعة وستون متراً، وهذا بتكراره أربع مرات يكون حوالي مئتين وخمسين متراً مع الزحام الشديد، وأما المروة فهي أقل من هذا بكثير؛ إذ المحيط للقبة حوالي تسعة أمتار، والفرق بين ممر العربيات وقبة المروة حوالي تسعة أمتار؛ فيكون المجموع ثمانية عشر متراً في ثلاث مرات أي أربعة وخمسين متراً، وأمر الناس بهذا ولو على سبيل الاستحباب مع الزحام الشديد مما يشق عليهم ويجعلهم يتركون المستحب بلا شك، وهو الدعاء للإتيان بهذه المسافة الزائدة[٢].

تنبيه: نص كثير من أهل العلم إلى أن النساء لا يستحب لهن صعود الصفا والمروة؛ بل السنة في حقهن البقاء في أصل الصفا والمروة، فلا يخفى أن ما يحصل الآن على الصفا والمروة من صعود النساء مع الرجال؛ مما لا يدخل في إطار المستحب؛ بل وليس مشروعاً أصلاً، إذ المرأة حقها الستر، فتنبه لذلك[٣].

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/ ٤٣٨.
(٢) هذا قياس تقريبي قسته بنفسي.
(٣) ينظر: المدونة ٢/ ٤٠٩، والمجموع ٧/ ٣٢٣، والمغني ٥/ ٢٣٦، والفروع ٦/ ٤٤.

المطلب الثاني

سعي المرأة الحائض بعد دخول المسعى في المسجد الحرام[1]

سبقت دراسة مسألة هل المسعى بعد دخوله في المسجد الحرام يدخل في حكمه أو أنه مشعر مستقل؟

وقد ترجح في تلك المسألة أنه مشعر مستقل في أحكامه الخاصة، ولو دخل في مبنى المسجد الحرام، وأصبح ضمن جدرانه؛ فلا يأخذ أحكامه، وهو قول كثير من العلماء المعاصرين؛ ومنهم الشيخ ابن باز، وابن عثيمين، وغيرهم ولهم أدلة سبق ذكرها هناك، فلتراجع[2].

وبناءً على اعتبار المسعى مشعراً مستقلاً، ولا يدخل في حكم المسجد الحرام؛ فإن سعي المرأة الحائض ومكثها في المسعى جائز؛ وهذا هو فتوى عامة أهل العلم في هذا العصر[3].

وإن كان الأحوط أن تجتنب الحائض المسعى، أو المكث فيه؛ إلا في حالة الحاجة الماسة؛ وذلك لما ورد فيه من خلاف، ولملاصقته للمسجد الحرام.



---

(١) وجه دخول هذه المسألة في هذا البحث أن المسجد الحرام بعد التوسعة الأخيرة دخل من ضمنه المسعى؛ فهل يكون المسعى له حكم المسجد في عدم جواز سعي الحائض فيه أو لا؟

(٢) ينظر: بحث المسألة بالتفصيل ص٢٨٥.

(٣) ينظر: فتوى المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في مجلة العدد التاسع ١٤١٦ص٣٣٩، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين رحمه الله ٢٢/٢٨٩.



الفصل الرابع

نوازل عرفة ومزدلفة ومنى

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نوازل عرفة.

المبحث الثاني: نوازل مزدلفة.

المبحث الثالث: نوازل منى.



المبحث الأول

نوازل عرفة

وتحته خمسة مطالب:

المطلب الأول: المرور بعرفة بالطائرة.

المطلب الثاني: الوقوف بنمرة أو عرنة لازدحام عرفة.

المطلب الثالث: الوقوف بمسجد نمرة خارج عرفة جهلاً.

المطلب الرابع: عدم القدرة على دخول عرفة حتى طلوع الفجر.

المطلب الخامس: الوقوف فيها للمرضى والمغمى عليهم في سيارات الإسعاف.

* * *

المطلب الأول

المرور بعرفة بالطائرة(١)

تحرير محل النزاع:

١ ـ أجمع أهل العلم على أن من وقف بعرفة أو مرَّ بها ليلاً فإن حجه صحيح(٢).

٢ ـ اتفق أكثر أهل العلم على أن من وقف بعرفة أو مرَّ بها قبل الزوال

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في البحث ما حصل في العصور المتأخرة من تطور في وسائل النقل، فهل تعتبر وسائل النقل الجوية كالأرضية في الحكم؟ وما الأوقات التي يمكن أن يمر بها الحاج في تلك الوسائل في عرفة فيدرك بها الحاج الوقوف؟

(٢) الإجماع ذكره ابن عبد البر في التمهيد ٩/ ٢٧٥، والقرطبي في تفسيره ٢/ ٤١٦، والمغني ٥/ ٢٧٤.

ثم انصرف قبله؛ فإن حجه غير صحيح[١].

٣ ـ اختلف أهل العلم في من مرَّ بعرفة أو وقف فيها بعد الزوال، وانصرف قبل غروب الشمس هل يدرك بذلك الحج أو لا على قولين:

القول الأوّل: أن من وقف أو مرَّ بعرفة بعد الزوال إذا انصرف قبل غروب الشمس يكون قد أدرك الحج.

وهو قول عامة أهل العلم، وممن قال به الثوري، والأوزاعي[٢]، والحنفية[٣]، وبعض المالكية[٤]، والشافعية[٥]، والحنابلة[٦]، وابن حزم[٧]،

---

(١) ذكر الإجماع على ذلك في التمهيد ٩/ ٢٧٥، وبداية المجتهد ١/ ٢٥٤ ولكن إذا نظرنا في مذاهب أهل العلم وجدنا الحنابلة قد قالوا بإجزاء الوقوف قبل زوال الشمس، وأن وقت الوقوف بعرفة ممتد من طلوع فجر عرفة إلى طلوع فجر يوم النحر؛ واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ في حديث عروة بن مضرس الآتي: «...وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً؛ فقد تم حجه وقضى تفثه»، وهو عام في جميع النهار ولم يخص جزءاً دون جزء، وكذلك لأن قبل الزوال من يوم عرفة فكان وقتاً للوقوف كبعد الزوال، وترك الوقوف لا يمنع كونه وقتاً للوقوف كبعد العشاء، وإنما وقفوا في وقت الفضيلة، ينظر: مذهب الحنابلة المغني ٥/ ٢٧٥، والفروع ٦/ ٤٢، وكشاف القناع ٢/ ٤٩٤، وشرح العمدة ٢/ ٥٧٩.

وأما مذهب عامة أهل العلم فهو عدم إجزاء الوقوف قبل الزوال بل ذكره بعضهم إجماعاً كما أسلفنا، واختاره جماعة من الحنابلة كأبي حفص العكبري، وابن بطة وشيخ الإسلام، وقيدوا عموم الحديث السابق بفعل النبي ﷺ؛ إذ لو كان وقتاً للوقوف لوقف فيه ولم ينزل بنمرة، وهي خارج عرفة إذ المسارعة إلى العبادة أولى من التأخير، وكذا ورد في رمي الجمار فمواقيت العبادات إنما تتلقى من فعله، ينظر في ذلك: المبسوط ٤/ ٥٥، والتمهيد ٩/ ٢٧٥، والبيان ٤/٣١٩، وشرح العمدة ٢/ ٢٧٩، قال الشوكاني في السيل الجرار ٢/ ٢٠٠»: وما روي عن أحمد بن حنبل من أن النهار من يوم عرفة كله وقت للوقوف فهو مسبوق بالإجماع.

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٤٨.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ٥٥، وبدائع الصنائع ٢/ ١٢٦.

(٤) وهو قول اللخمي وابن العربي، ومال إليه ابن عبد البر، ينظر: مواهب الجليل ٤/ ١٣٢.

(٥) ينظر: الأم ٢/ ٢١٢، والبيان للعمراني ٤/ ٣١٩.

(٦) ينظر: المستوعب ٤/ ٢٣١، والمغني ٥/ ٢٧٥.

(٧) ينظر: المحلى ٧/ ١٢١.

وهو فتوى عامة العلماء المعاصرين[١].

واستدلوا على ذلك بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ﴾ [البقرة: ١٩٨]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩]، ولم يخص الإفاضة بليل أو نهار، فدل على جوازها في أي وقت من يوم عرفة[٢].

الدّليل الثّاني: ما رواه عروة بن مضرس الطائي[٣] ﷺ قال: أتيت رسول الله ﷺ بالموقف، يعني بجمع، قلت: جئت يا رسول الله من جبل طيء؛ أكللت مطيتي، وأتعبت نفسي، والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه، فهل لي من حج؟ فقال رسول ﷺ: «**من أدرك معنا هذه الصلاة، وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً، فقد تم حجه، وقضى تفثه**»[٤].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ جعل إدراك الوقت بالوقوف جزءاً من

---

(١) ينظر: فتاوى ابن باز ١٧/ ٢٦٣، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٩، وفتاوى ابن فوزان ٥/ ٦٦٨.

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٨٩، وتفسير القرطبي ١/ ٣٨٩.

(٣) عروة بن مضرس بن أوس بن حارثة بن لام الطائي له صحبة، كان سيداً في قومه، وكان يُباري عَدِيَّ بن حاتم في الرياسة، وكان أبوه عظيم الرياسة، كان عروة مع خالد بن الوليد حين بعثه أبو بكر على الردة، يعد في الكوفيين. ينظر: الاستيعاب ٣/ ١٠٦٧، وأسد الغابة ٤/ ٣٧.

(٤) أخرجه أبو داود ٢/ ١٩٦ (١٩٥٠) كتاب الحج، باب من لم يدرك عرفة، والترمذي ٣/ ٢٣٨ (٨٩١) كتاب الحج، باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج، والنسائي ٥/ ٢٦٣ (٣٠٤١) كتاب الحج، باب فيمن لم يدرك صلاة الصبح مع الإمام بالمزدلفة، وابن ماجه ٢/ ١٠٠٤ (٣٠١٦) كتاب الحج، باب الدفع من عرفة، والدارمي في سننه ٢/ ٨٣، وأحمد في مسنده ٤/ ١٥، والحاكم في مستدركه ١/ ٦٣٤، وابن الجارود في المنتقى ١/ ١٢٣، وابن حبان في صحيحه ٩/ ١٦١، وابن خزيمة ٤/ ٢٥٥، والدارقطني في سننه ٢/ ٢٣٩، والبيهقي في سننه ٥/ ١٧٣، قال ابن حجر في فتح الباري ٣/ ٥٢٦: «صححه ابن حبان والدارقطني والحاكم»، وقال الترمذي: «حسن صحيح»، وقال الحاكم: «صحيح عند كافة أئمة الحديث وهو قاعدة من قواعد الإسلام» البدر المنير ٢/ ١٧.

الليل أو النهار؛ ولم يقيده بأحد الوقتين أو كليهما معاً[(١)].

ونوقش هذا الاستدلال بعدة مناقشات:

الوجه الأول: أن المقصود وقف ليلاً أو نهاراً وليلاً؛ فلم يقل وليلاً الأخرى لعلمه أن فعله اشتهر بوقوفه نهاراً وجزءاً من الليل؛ فوجب وقوف جزء من النهار وجزء من الليل، وليس وقوف جزء من النهار كافياً.

الوجه الثاني: أن قوله: ليلاً أو نهاراً في معنى (ليلاً ونهاراً)، فتكون أو بمعنى الواو كقوله: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤][(٢)].

وأُجيب عن هذه المناقشة من وجهين: بأن هذا يقتضي أن يكون الوقوف واجباً ليلاً ونهاراً؛ ولا يغني أحدهما عن الآخر، ولم يقل به أحد؛ بل إنه قد حصل الإجماع على إجزاء الوقوف ليلاً[(٣)].

وجه آخر للجواب: أن الآية ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ الواو ليست فيها عاطفة؛ لأنها إذا كانت عاطفة فمعناه أنه لا يطيع الآثم إلا إذا كان كفوراً؛ بل هو مأمور بأن لا يطيع الآثم ولا يطيع الكفور[(٤)].

والوجه الثالث من المناقشة: أن قوله ﷺ: «**ليلاً أو نهاراً**» ليبين لهم أن وقوفه بالليل لا يضره، أما الوقوف في النهار فلا يغنيه؛ لأنه إذا وقف بالنهار أدرك الوقوف بالليل، أما الوقوف بالنهار دون الليل فلا يراد[(٥)].

ويجاب عنه: بأن هذه المناقشة فيها تكلف لأمرين:

الأول: ليس كل واقف بالنهار سيدرك الليل، فقد يقف وينصرف قبل غروب الشمس، وابن مضرس لم يكن حاضراً لفعل النبي ﷺ في ذاك اليوم.

الثاني: لو أراد أن يبين له أن الوقوف بالليل يكفيه، وأن الوقوف بالنهار لا يكفيه فقط لقال: «وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً...» ولم يقل أو نهاراً.

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/٥٦، وتفسير القرطبي ٢/٤١٦، والحاوي ٤/١٧٣.
(٢) ينظر: الاستذكار ٤/٢٨٣.
(٣) ينظر: الاستذكار ٤/٢٨٣، والمحلى ٧/١٢٢.
(٤) ينظر: المحلى ٧/١٢٢.
(٥) ينظر: الاستذكار ٤/٢٨٣.

الدّليل الثّالث: أن تسمية يوم عرفة وردت عن النبي ﷺ في أخبار كثيرة، منها قوله ﷺ في حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «**ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبداً من النار من يوم عرفة، وإن الله ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة**»(١).

وقد سمَّته الأمة بيوم عرفة، فعُلم أن النهار هو وقت الفرض فيه، والليل للفائت، ونحن نقول يوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الأضحى وأفعالها كلها في النهار فكذلك هنا(٢).

الدّليل الرّابع: أن الوقوف بعرفة نسك فلا يختص بالليل كسائر أنواع المناسك؛ لأن سائر المناسك التي فعلها النبي ﷺ نهاراً كالطواف للزيارة والرمي والذبح والحلق؛ ابتداؤها بالنهار والليل يدخل تبعاً، ولا يختص شيء من المناسك بالليل دون غيره، فمن جعل فرض الوقوف بالليل فقد خالف الأصول(٣).

القول الثّاني: أن من وقف أو مر بعرفة بعد الزوال وانصرف قبل غروب الشمس لا يدرك الحج، فإن لم يعد لعرفة بالليل فقد فاته الحج، وهو المذهب عند المالكية(٤).

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: ما رواه ابن عمر أن رسول ﷺ قال: «**من وقف بعرفات بليل فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفات بليل؛ فقد فاته الحج، فليحل بعمرة، وعليه الحج من قابل**»(٥).

وجه الاستدلال: هذا نص على أنه لا يكون وقوف إلا بوقوف جزء من

---

(١) أخرجه مسلم ٢/ ٩٨٢ (١٣٤٨) كتاب الحج، باب فضل الحج والعمرة يوم عرفة.
(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٨٩، والذخيرة ٣/ ٢٥٩.
(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٨٩.
(٤) ينظر: المدونة ٢/ ٤١٣، وتفسير القرطبي ٢/ ٤١٦، والذخيرة ٣/ ٢٥٩، ومواهب الجليل ٤/ ١٣١.
(٥) أخرجه الدارقطني في سننه ٢/ ٢٤١، وابن عدي في الكامل ٦/ ١٨٦.

الليل، ولو وقف أو مرَّ نهاراً لما أجزأه[١].

ونوقش من ثلاثة أوجه:

الأول: بأن هذا الحديث ضعيف لا يحتج بمثله[٢].

الثاني: أنه محمول على ما ورد في حديث عروة بن مضرس بأنه من فاته الوقوف بالنهار فأدرك الليل أدرك الحج، ومن لم يدرك الليل أيضاً فلا حج له، وهذا أمر مجمع عليه، ووجه حمله على ذلك لأن هذا فعل النبي ﷺ، ففيه دليل على إدراك الليل وتنبيه على إدراك النهار[٣].

الوجه الثالث: أنه إنما خص الليل لأن الفوات يتعلق به فهو آخر وقت الوقوف كما قال ﷺ: «**من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس؛ فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس؛ فقد أدرك العصر**»[٤]، فقد نص ﷺ على آخر الوقت؛ لأن الفرض يفوت بعده، لا لأنه هو وقت الصلاة دون غيره[٥].

الدّليل الثّاني: ما ورد في حديث جابر عن حجة النبي ﷺ قال: «فلم يزل واقفاً حتى غربت الشمس، وذهبت الصفرة قليلاً، حتى غاب القرص، وأردف أسامة[٦]

(١) ينظر: بداية المجتهد ١/ ٣٤٩، والذخيرة ٣/ ٢٥٩، ومواهب الجليل ٤/ ١٣١.

(٢) أخرجه الدارقطني وضعفه وقال: «فيه رحمة بن مصعب ضعيف ولم يأت به غيره» سنن الدارقطني ٢/ ٢٤١، وانظر تضعيفه في: المحلى ٧/ ١٢٣، وفي الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/ ٣١، ونصب الراية ٣/ ١٤٥، وإرواء الغليل ٤/ ٣٤٥.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ١٧٣.

(٤) أخرجه البخاري ١/ ٢١١ (٥٥٤) كتاب الصلاة، باب من أدرك من الفجر ركعة، ومسلم ١/ ٤٢٤ (٦٠٨) كتاب الصلاة، باب من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة.

(٥) ينظر: المغني ٥/ ٢٧٣.

(٦) أسامة بن زيد بن الحارثة بن شراحيل بن كعب بن عبد العزى الكلبي، الحِب ابن الحِب، يكنى بأبي محمد، ويقال: أبو زيد، وأم أسامة أم أيمن واسمها بركة مولاة رسول الله وحاضنته، ولد أسامة في الإسلام ومات النبي ﷺ وله قريب العشرين سنة، وكان أمّره على جيش عظيم فمات النبي ﷺ قبل أن يتوجه فأنفذه أبو بكر، واعتزل أسامة الفتن بعد قتل عثمان، سكن دمشق ثم رجع فسكن وادي القرى، ثم نزل إلى =

خلفه، ودفع رسول الله ﷺ . . »[1].

وجه الاستدلال: أن هذا فعل النبي ﷺ وأنه وقف جزءاً من الليل بعد غروب الشمس، وأفعاله ﷺ تحمل على الوجوب لقوله: «**لتأخذوا مناسككم**»[2]. ونحوه ما رواه المسور بن مخرمة من خطبة النبي ﷺ يوم عرفة وفيه: «**أما بعد فإن أهل الشرك والأوثان كانوا يدفعون من هذا المقام إذا كانت الشمس على رؤوس الجبال؛ كأنها عمائم الرجال في وجوهها، وإنا لندفع بعد أن تغيب...**»[3].

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الوجه الأول: أن الأمة قد تلقت وقوف النبي ﷺ نهاراً إلى يومنا هذا، وأنه دفع بعد غروب الشمس، وأن هذا يدل على أن النهار هو وقت الوقوف، وأن وقت الغروب هو وقت الانصراف، فكيف يجعل وقت الدفع والانصراف هو وقت الوقوف الواجب، والوقت الذي وقف فيه النبي ﷺ وابتهل ليس وقتاً للوقوف الواجب[4].

الوجه الثاني: أن قولكم: إنه وقف أول الليل فلذا كان وقوف الليل واجباً، فهو أيضاً وقف نهاراً، فأبطلوا حج من لم يقف نهاراً[5].

الوجه الثالث: أن الجمع بين الليل والنهار كفعل النبي ﷺ يحمل على الاستحباب أو الوجوب الذي يجبر بدم، أما أن يحمل على أنه ركن لا

= المدينة فمات بها بالجرف سنة أربع وخمسين، وقيل: سنة ثمان أو تسع وخمسين. الاستيعاب ١/ ٧٥، والإصابة ١/ ٤٩.

(١) حديث جابر أخرجه مسلم ٢/ ٨٩٠ (١٢١٨) كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٢/٤١٦، والذخيرة ٣/ ٢٦٠، والإشراف ١/ ٤٨٢.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك ٣/ ٦٠١، والبيهقي ٥/ ١٢٥، والطبراني في الكبير ٢٠/ ٢٤، ورواه في الأوسط عن ابن عمر ٤/ ٣٤٧، ومجمع الزوائد ٣/ ٢٥٥ وقال: «رجاله رجال الصحيح».

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٨٩، والذخيرة ٣/ ٢٦٠، والمحلى ٧/ ١٢٢.

(٥) ينظر: المحلى ٧/ ١٢٢.

يجزأ الحج إلا به؛ فهو مخالف لحديث عروة الذي هو نص في الموضوع[١].

الدّليل الثّالث: أن أهل العلم أجمعوا على أن من وقف أو مر بالليل فقد تم حجه؛ وأول الليل كآخره في ذلك، بينما أجمعوا على أن الوقوف أول النهار لا يجزئ؛ فوجب أن يسوى أول النهار بآخره في عدم الإجزاء كما سُوي أول الليل بآخره في الإجزاء؛ لأن ما انتفى في بعض الجنس فهو منتف في سائره[٢].

ونوقش من أوجه:

الوجه الأول: لا نسلم أن عدم إجزاء الوقوف أول النهار أمر مجمع عليه، فالصحيح من مذهب الحنابلة هو إجزاؤه[٣].

الثاني: لو سلمنا ذلك فإن تسوية آخر النهار بأوله خطأ محض؛ لأن وقوف النبي ﷺ وتضرعه واجتهاده وقع في آخر النهار؛ فكيف يكون هذا الوقت في عدم الإجزاء مثل الوقت الذي لم يقف فيه النبي ﷺ البتة.

الثالث: قولكم: ما انتفى في بعض الجنس، فهو منتف في سائره دليل عليكم؛ لأن النبي ﷺ في حديث ابن مضرس سوَّى بين الليل والنهار في الإجزاء؛ فمعنى هذا أنهما في هذا الأمر جنس واحد، ويلزم منه أن يسوى الليل بالنهار في عدم الإجزاء وهذا خلاف الإجماع.

التّرجيح: مما سبق ذكره يتبين لي - والله أعلم - أن الراجح هو القول الأول، وأن من وقف أو مر بعرفة ليلاً أو نهاراً بعد الزوال فقد أدرك الحج، وذلك لعدة اعتبارات منها:

١ - قوة أدلة هذا القول ووضوح دلالتها.

٢ - ضعف أدلة القول الآخر، أو ضعف دلالتها، وورود المناقشة عليها.

---

(١) ينظر: المجموع ٨/ ١١٢.
(٢) ينظر: التمهيد ١٠/ ٢٢.
(٣) سبق ذكر مذهب الحنابلة في أول هذه المسألة ص٣٧٢.

٣ - أن ظواهر النصوص تدل على أن نهار عرفة هو محل الفضل والأجر، وهو وقت الدعاء، وتجلي الرحمٰن لعباده، فكيف يكون الوقوف في هذا الوقت غير مجزئ، ويكون في غيره مما لم يشرع فيه دعاء ولا تضرع خاص مجزئ؟

مما سبق عرضه يتبين أن من مر بعرفة بطائرة أو نحوها من المركوبات كالمسئولين عن الحج أو مسئولي المراقبة الجوية، وهو يقصد الحج، من بعد زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع فجر يوم النحر؛ فقد أدرك الحج، خاصة إذا علمنا أن وقوف الراكب أو مروره باتفاق أهل العلم يجزئ في إدراك عرفة، بل إن قول طائفة من أهل العلم أن وقوف الراكب أفضل من وقوف الراجل[(١)]؛ استدلالاً بفعل النبي ﷺ، كما في حديث جابر قال عن النبي ﷺ: «ثم ركب القصواء حتى أتى الموقف، فجعل بطن ناقته القصواء إلى الصخرات، وجعل حبل المشاة بين يديه، فاستقبل القبلة فلم يزل واقفاً حتى غربت الشمس»[(٢)].

وكذلك قالوا لأن الركوب يقوي على الدعاء فكان أولى؛ كالإفطار يوم عرفة للحاج[(٣)]، هذا بالنسبة لركوب الدابة ونحوها، وركوب الطائرة مثله، أما عدم اتصال المركوب بالأرض، فلا يغير في الحكم شيئاً؛ لأن مرور المركوب في هواء عرفة أمر مشابه لمروره بقرارها؛ لأن الهواء له حكم القرار كما هو ثابت في القواعد الفقهية، وكما أسلفنا ذكره عندما ذكرنا الإحرام عند محاذاة الميقات في الجو[(٤)]؛ فمن قال بجوازه في تلك الحال يلزمه القول بجوازه هنا؛ إذ لا فرق، والله أعلم.

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٠٤، والكافي لابن عبد البر ص١٤٣، والمجموع ٨/ ٩٤، والمغني ٥/ ٢٦٧، ومجموع الفتاوى ٢٦/ ١٢٣، وفتح الباري ٣/ ٥١٣.

(٢) سبق تخريجه ص٣٠٦ وهو حديث جابر المشهور.

(٣) ينظر: المجموع ٨/ ٩٤، والمغني ٥/ ٢٦٧.

(٤) ينظر هذا البحث ص١٢٢.

المطلب الثاني

الوقوف بنمرة أو عرنة لازدحام عرفة[(١)]

أما الكلام عن الوقوف بعرنة فقد حصل فيه خلاف على قولين:

القول الأوّل: أن الوقوف في وادي عرنة لا يجزئ، ولا يعتبر من وقف فيها مدركاً للحج.

وهو قول جماهير أهل العلم، وقول ابن عباس والقاسم وسالم[(٢)]، والحنفية[(٣)] وقول للمالكية[(٤)]، ومذهب الشافعية[(٥)]، والحنابلة[(٦)]، وقول كل العلماء المعاصرين[(٧)].

واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدّليل الأوّل: ما روى جابر بن عبد الله قال: قال ﷺ: **«كل عرفة موقف، وارتفعوا عن بطن عرنة، وكل المزدلفة موقف، وارتفعوا عن بطن محسر..»**[(٨)] الحديث.

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما حصل في هذه الأزمان من ازدحام في المشاعر وامتلاء تلك المشاعر بالحجاج؛ فهل هذا يعفي الحاج من الوقوف في المشعر المحدد؟

(٢) ينظر: التمهيد ٢٤/ ٤٢٠.

(٣) ينظر: تبيين الحقائق ٢/ ٢٣، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٠٣.

(٤) ينظر: التاج والإكليل ٣/ ٩١، ومواهب الجليل ٣/ ٩٧، والثمر الداني ١/ ٣٧٢.

(٥) ينظر: الأم ٢/ ٢١٢، والمجموع ٨/ ١٠٥، وأسنى المطالب ١/ ٤٨٦.

(٦) ينظر: المستوعب ٤/ ٢٨٨، والمغني ٥/ ٢٦٧، وكشاف القناع ٢/ ٤٩٢.

(٧) ينظر: فتاوى العلامة محمد بن إبراهيم مفتي الديار السعودية ٦/ ٢٩، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢١.

(٨) أخرجه من حديث جابر ابن ماجه ٢/ ١٠٠٢ (٣٠١٢) كتاب الحج، باب الموقف بعرفة، ورواه مالك في الموطأ ١/ ٣٨٨، وأحمد في مسنده ٤/ ٨٢، وابن حبان ٩/ ١٦٦، وابن خزيمة ٤/ ٢٥٤، والحاكم ١/ ٦٣٣، والبيهقي ٥/ ١١٥، والطبراني في الكبير ١ ١/ ٤٩، والحارث في مسنده ١/ ٤٥٨، صححه الألباني. ينظر في: سنن ابن ماجه بحكم الألباني ص٥١٠.

وجه الدلالة: أن فيه نصّاً على منع الوقوف في بطن عرنة؛ والنهي عنه يقتضي عدم إجزاء الوقوف فيه[١].

ونوقش: بأن أكثر الآثار ليس بها استثناء بطن عرنة من عرفة، ولا بطن محسر من المزدلفة، وذلك بنقل الحفاظ الأثبات، فيكون استثناء بطن عرنة غير صحيح[٢].

وأُجيب عنه: بأن حديث استثناء عرنة صحيح بمجموع طرقه، وقد صححه جمع من أهل العلم[٣].

الدّليل الثّاني: إجماع أهل العلم على استثناء عرنة من عدم الوقوف[٤]؛ والإجماع حجة قاطعة في هذا.

ويُناقش: بأن المسألة لا إجماع فيها فقد خالف فيها مالك؛ فكيف يقال بالإجماع فيها؟

ويُجاب عنه: بأن خلاف مالك في هذه المسألة خلاف المشهور عنه، فلا يخرق الإجماع، أو بأن الإجماع حصل بعد خلاف مالك.

الدّليل الثّالث: أن الوقوف بعرفة ركن من أركان الحج مجمع عليه؛ فلا يجوز أداؤه إلا بيقين، والوقوف في مكان فيه خلاف لا يقين فيه[٥].

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ١٧، وبداية المجتهد ١/ ٣٤٩، والمغني ٥/ ٢٦٧.

(٢) ينظر: التمهيد ٢٤/ ٤١٨ ومنها حديث جابر الطويل في الحج وغيره من الأخبار ليس فيها استثناء عرنة من عرفة، وأعل ما رواه ابن ماجه بأن في إسناده القاسم بن عبد الله بن عمر العمري كذبه أحمد، وحديث جبير بن مطعم فيه انقطاع فهو من رواية عبد الله بن عبد الرحمٰن عن أبي حسين عن جبير ولم يلقه. ينظر: التلخيص الحبير ٢/ ٢٥٥، والدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢٢/ ٢٠.

(٣) صححه ابن حبان ٩/ ١٦٦، وابن خزيمة ٤/ ٢٥٤، والحاكم على شرط مسلم في المستدرك ١/ ٦٣٣، والحديث بالجملة صحيح لغيره، قال المحقق شعيب الأرناؤوط: صحيح لغيره، تحقيق المسند حديث رقم ١٦٧٩، وصححه الألباني. ينظر: سنن ابن ماجه بحكم الألباني ص٥١٠.

(٤) ينظر: المفهم للقرطبي ٣/ ٣٤٣، وتبيين الحقائق ٢/ ٢٣.

(٥) ينظر: التمهيد ٢٤/ ٤٢١.

الدّليل الرّابع: قياس الوقوف بعرنة على الوقوف بمزدلفة ونحوها بجامع أن كلّاً منهما ليس من عرفة، فالحكم واحد[1].

القول الثّاني: أن الوقوف بعرنة يجزئ مع الكراهة، وعليه دم.

وهو قولٌ للحنفية[2]، ورواية عن مالك[3]، وقولٌ للمالكية[4].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

أن عرنة يدخل في مسمى عرفة في العرف؛ فلذا يجوز الوقوف فيها مع الكراهة؛ والنص جاء بالوقوف بعرفة مطلقاً؛ وأما الخبر المقيد فمن أصحاب هذا القول وهم الحنفية من قال بأن خبر الواحد قيد بعضه؛ والزيادة بخبر الواحد لا تجوز[5].

وأما المالكية فقالوا بأن الخبر المقيد لم يجئ مجيئاً تلزم به الحجة؛ لا من جهة النقل، ولا من جهة الإجماع[6].

ويُناقش من وجهين: أما القول بأن الزيادة بخبر الواحد لا تجوز، فهذا خلاف الراجح، بل تجوز الزيادة بخبر الواحد على الصحيح، وهو جائز عقلاً، وواقع شرعاً[7].

وأما القول بأن الخبر المقيد لا تلزم به الحجة من جهة النقل فغير صحيح؛ لأن الخبر صحيح بمجموع طرقه، ويفيد العمل به، خاصة مع إجماع أصحاب المذاهب على العمل به؛ وأن الخلاف فيه خلاف المشهور من المذهبين المخالفين.

---

(١) ينظر: المغني ٥/ ٢٦٧.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٦، وفتح القدير ٢/ ٤٧٣.

(٣) عزاه في التمهيد ٢٤/ ٤١٧ إلى رواية خالد بن نزار عن مالك.

(٤) ينظر: التمهيد ٢٤/ ٤١٧، والتفريع ١/ ٣٤١، وبداية المجتهد ١/ ٣٤٩.

(٥) ينظر: فتح القدير ٢/ ٤٧٣، والبحر الرائق ٢/ ٣٦٨.

(٦) ينظر: التمهيد ٢٤/ ٤٨١.

(٧) ينظر: المعتمد للبصري ١/ ٤٠٥، المحصول للرازي ٣/ ٥٤٥، والأحكام للآمدي ٣/ ١٨٥، والمسودة ١/ ١٨٧، وإعلام الموقعين ٢/ ٣١٢، وإرشاد الفحول ١/ ٣٣١.

الوجه الثاني: لا نسلم أن عرنة يدخل في عرفة بالمسمى؛ بل هو وادٍ خارج عن عرفة، وله اسم خاص، والأدلة الصحيحة دلت على الوقوف في عرفة؛ وهذا لا يدخل في عرفة لا حساً ولا شرعاً، ولماذا نخص عرنة بالجواز؟ لماذا لا يقال أيضاً بجواز الوقوف في مزدلفة وجواز الوقوف خارج عرفة قبيل مزدلفة؟

التّرجيح: مما سبق عرضه يتضح ـ والله أعلم ـ رجحان القول بعدم إجزاء الوقوف بعرنة عن عرفة، وذلك لقوة الأدلة وصراحة دلالتها، وليس مع المخالف دليل يمكن أن يعتمد إلا العموم؛ والعموم قد خصص بنص صحيح.

مما سبق ذكره يظهر أنه في حال الازدحام لا يجوز الوقوف بعرنة نظراً لورود النص بالنهي عن الوقوف فيها؛ والنهي يقتضي الفساد في المنهي عنه؛ لأن النهي عنه لذاته، لا لوصف خارج عنه.

أما نمرة فلا بد من الكلام أولاً عن تحديد موقعها، حيث إن كلام أهل العلم متفاوت في ذلك؛ فمنهم من يعتبرها من عرفة، ومنهم: من يخرجها من عرفة، والأقرب أنه خارج عرفة لعدة أمور:

الأول: أن كلام المحققين من أهل العلم يدل على أنها خارج عرفة؛ بل إنها قبل عرفة من جهة الغرب، أي: بينها وبين المزدلفة؛ ومنهم: النووي، وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، وهو الذي رجحه الشيخ ابن جاسر في مفيد الأنام[(١)].

الثاني: أن كلام الذين ألَّفوا في أخبار مكة هو الفصل في هذا المقام، وقد ذكر الأزرقي ما يدل على أن نمرة خارج عرفة، وأنها في طرف الحرم بعد مزدلفة وقبل عرفة ومن ذلك قوله: «وكانت الحمس تقول لا تعظموا شيئاً من الحل، ولا تجاوزوا الحرم في الحج؛ فلا يهاب الناس حرمكم، ويرون ما تعظمون من الحل كالحرم، فقصروا عن مناسك الحج والموقف من عرفة وهو

---

(١) ينظر: المجموع ٨/ ١٠٥، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٦/ ١٢٩، ومفيد الأنام لابن جاسر ص٢٩٥.

من الحل؛ فلم يكونوا يقفون به ولا يفيضون منه، وجعلوا موقفهم في طرف الحرم من نمرة بمفضى المأزمين.. ويفيضون منه إلى المزدلفة... وكانوا يقولون: نحن أهل الحرم، لا نخرج من الحرم»، وقال: «وكان النبي ﷺ في سنته التي دعا فيها بمكة قبل الهجرة لا يقف مع قريش والحمس في طرف الحرم، وكان يقف مع الناس بعرفة»[١].

وقال الفاكهي: «ومن حد الحرم إلى مسجد عرفة ألف وستمئة ذراع وخمسة أذرع، ومن نمرة وهو الجبل الذي عليه أنصاب الحرم على يمينك إذا خرجت من مأزمي عرفة تريد الموقف إلى مسجد عرفة ألفان وستمئة وأربعة وخمسون ذراعاً»[٢] ونحوه في معجم البلدان[٣].

الثالث: أن اتجاه حركة النبي ﷺ في ذلك اليوم يدل على أن نمرة قبل عرفة، ففي حديث جابر: «فأجاز رسول الله ﷺ حتى أتى عرفة، فوجد القبة قد ضربت له بنمرة، فنزل بها حتى إذا زاغت الشمس أمر بالقصواء، فرحلت، فأتى بطن الوادي ـ عرفة ـ فخطب الناس.. ثم ركب رسول الله ﷺ حتى أتى الموقف..»[٤] الحديث، فهذا يدل على أن نمرة قبل عرفة؛ لأنه توقف فيها، ثم سار متجهاً شرقاً إلى الوادي، ثم سار متجهاً شرقاً إلى الموقف، ولو كانت نمرة بعد عرنة من جهة عرفة لكان مسيره شرقاً إلى نمرة ثم رجع غرباً إلى عرنة ثم رجع شرقاً إلى الموقف، وهذا غير متجه.

الرابع: أن سؤال أهل المعرفة بالأماكن يوضح لك أن نمرة فعلاً تقع قبل عرفة غرباً، وهي بينها وبين مزدلفة، وأما تسمية مسجد عرفة الذي يقع جزء منه بمسجد نمرة فهي فيما يظهر لي تسمية حادثة، وقد كان مسجد عرنة يسمى سابقاً بمسجد إبراهيم[٥].

---

(١) أخبار مكة للأزرقي ١/ ١٨٠.
(٢) أخبار مكة للفاكهي ٤/ ٣٢٨.
(٣) ينظر: معجم البلدان للحموي ٥/ ٣٠٤.
(٤) سبق تخريج حديث جابر ٣٧٨.
(٥) ينظر: المجموع ٨/ ١٠٥، وشرح العمدة ٣/ ٤٩٢.

مما سبق ذكره يتبين أن نمرة خارج عرفة، إذ قد سبق أن قررنا أن عرنة خارج عرفة في الاصطلاح الشرعي، فمن باب أولى أن تكون نمرة خارجة عن عرفة، ولا يجوز الوقوف فيها، أما في حال الزحام فهي مسألة مشابهة من وجه لمسألة الزحام في منى؛ وهل يجيز الزحام في منى المبيت في أي مكان قرُب أو بعُد من منى؟ أو لا بد من المبيت فيما جاور منى مباشرة؟ وسيأتي مزيد بحث لهذه المسألة إن شاء الله، ولكن مسألة الزحام في عرفة تختلف عن الزحام في منى من أوجه:

الأول: أن مساحة عرفة أكبر بكثير من مساحة منى، فمساحة عرفة ١٠,٤كلم مربعاً، ولا يوجد ما يشغل هذه المساحة فهي كاملة للوقوف؛ بينما مساحة منى ٤ كلم مربعاً، منها ٢ كلم مربعاً للجسور والمسارات والبنى التحتية[1]، فوجود الزحام في عرفة غير متصور في المنظور القريب ولا المتوسط.

الثاني: أن الوقوف في عرفة يختلف عن المبيت في منى؛ فالوقوف يمتد من بعد الزوال على القول الصحيح حتى طلوع الفجر، بينما المبيت إنما يكون بالليل، وهذا يزيد احتمالات الزحام في منى أضعاف أضعافه في عرفة.

الثالث: أن الوقوف بعرفة غير محدد بوقت طويل، فلو وقف الإنسان لحظة أو مر بعرفة مروراً؛ فوقوفه يكفي عن الوقف المفترض؛ على أنه لو وقف نهاراً لزمه أن يقف إلى غروب الشمس، بخلاف المبيت في منى، فهو أطول وقتاً؛ ولذا لا يتصور ترك الوقوف بعرفة للزحام؛ لأن الإنسان عند ذلك مطالب بأن يدخل إلى عرفة أو يمر بها مروراً؛ حتى ولو لم يبق فيها، أما أنه يتركها للزحام فغير متصور.

الرابع: من أوجه الاختلاف أن وادي عرنة منهي عن الوقوف فيه، بخلاف المناطق الملاصقة لمنى كمزدلفة ونحوها؛ مما يمكن المبيت فيه خلا

---

(١) ينظر: جريدة الوطن العدد ١٢١٩ اليوم ٦/ ١٢/ ١٤٢٤هـ مقال دراسة لزيادة مساحة منى.

وادي محسر، فلذا لا يجوز الوقوف بوادي عرنة في أي حال من الأحوال، لا مع الزحام ولا مع عدمه.

المطلب الثالث

الوقوف بمسجد نمرة خارج عرفة جهلاً[١]

ذكرنا في المسألة السابقة حكم الوقوف بعرنة وأنه لا يجزئ على قول جماهير العلماء حتى ذكر بعضهم أنه إجماع[٢]، وأما الوقوف بمسجد نمرة فإن كلام أهل العلم وحال المسجد في الواقع المشاهد يوضحان أنه ينقسم إلى جزأين؛ أما مقدمه فهو واقع في وادي عرنة فهو خارج عن حدود عرفة، وأما الجزء الثاني فهو داخل في حدود عرفة[٣]، ولا شك أن ما كان خارج حدود عرفة من عرنة لا يجزئ الوقوف فيه؛ ولكن لو وقف فيه أو في أي جزء داخل وادي عرنة أو في أي جزء خارج عرفة جاهلاً، فهل حجه صحيح أو لا؟ والذي وجدته من كلام أهل العلم[٤] يدل على أن من فعل ذلك جاهلاً، فلا حج له.

واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدّليل الأوّل: ما رواه عبد الرحمٰن بن يعمر[٥] أن ناساً من أهل نجد

(١) وجه دخول هذه المسألة في البحث ما وجد في هذه الأزمان المتأخرة من توسعة كبيرة جداً لمسجد نمرة؛ مما جعل الجزء الخارج من حدود عرفة كبيراً، كما أن الجزء الداخل في عرفة أكبر، مع ما في هذا المسجد من ظل وتكييف يجعل بعض الناس يستطيب الوقوف فيه، وعدم الخروج منه، فهل الوقوف فيه بجميع أجزائه يجزئ أو لا؟

(٢) ينظر: المفهم للقرطبي ٣/٣٤٣، وتبيين الحقائق ٢/٢٣.

(٣) ينظر: الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٢/٥٦١، وإرشاد الساري ص٢١٣، والمجموع للنووي ٨/١٠٦، ومغني المحتاج ١/٤٩٦.

(٤) ينظر: الحاوي للماوردي ٤/١٧٢، والمجموع للنووي ٨/١٠٦، وفتاوى ابن إبراهيم ٦/١٠، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/٤٢، وفتاوى ابن باز ١٧/٢٦١، وفتاوى ابن فوزان ٥/١٨٦، وانظر: موقع المسلم على الشبكة العنكبوتية سؤال رقم ١٧٣٨.

(٥) عبد الرحمٰن بن يعمر الديلي صحابي مكي، سكن الكوفة يكنى أبا الأسود، روى عن =

أتوا النبي ﷺ وهو بعرفة، فسألوه، «فأمر منادياً، فنادى: **الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج...**»(١).

وجه الاستدلال: يتضح من هذا أن الحج هو الوقوف بعرفة، فمن تركه في وقته لأي سبب من الأسباب فهو لم يحج(٢).

الدّليل الثّاني: حديث عروة بن مضرس، وقد سبق ذكره، وفيه قول النبي ﷺ: «**من أدرك معنا هذه الصلاة، وأتى عرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً؛ فقد تم حجه وقضى تفثه**»(٣).

وجه الاستدلال: أن من لم يأت عرفة بليل أو نهار لأي سبب كان فلم يتم حجه؛ خاصة إذا علمنا أن هذا الكلام قيل لإنسان يجهل مكان عرفات، وقد وقف بها وهو لا يعلم بها، وقد بين له النبي ﷺ أن من وقف بها فقد تم حجه وقضى تفثه؛ وإلا فلا، ولو كان جاهلاً مثل حال السائل(٤).

= النبي ﷺ حديث الحج عرفة، وحديث النهي عن الدباء والمزفت، وصرح بسماعه من النبي ﷺ، وقال ابن حبان: مات بخراسان: ينظر: أسد الغابة ٣/ ٥١٩، الإصابة في تمييز الصحابة ٤/ ٣٦٨.

(١) حديث عبد الرحمٰن بن يعمر أخرجه أبو داود ٢/ ١٩٦ (١٩٤٩) كتاب الحج باب من لم يدرك عرفة بلفظ الحج يوم عرفة، والترمذي ٣/ ٢٢٧ (٨٨٩) كتاب الحج، باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج، والنسائي ٥/ ٢٥٦ (٣٠١٦) كتاب الحج، باب فرض الوقوف بعرفة، وابن ماجه ٢/ ١٠٠٣ (٣٠١٥) كتاب الحج، باب من أتى عرفة قبل الفجر ليلة جمع، وأحمد في مسنده ٤/ ٣٠٩، والحاكم في المستدرك ١/ ٦٣٥، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٥٧، والطحاوي في شرح المعاني ٢/ ٢٠٩، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٢٢٦، والدارقطني في سننه ٢/ ٢٤٠، والبيهقي في سننه ٥/ ٧٣، قال الحاكم: صحيح الإسناد، وقال الترمذي: قال سفيان بن عيينة: هذا أجود حديث رواه سفيان الثوري، وقال وكيع: هو أمُّ المناسك، وانظر: خلاصة البدر المنير ٢/ ١٦، والتلخيص الحبير ٢/ ٢٥٥، وصححه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٢٩٨.

(٢) ينظر: الحاوي ٤/ ١٧٢، والمجموع ٨/ ١٠٦، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٤٢.

(٣) سبق تخريجه ص٣٧٤.

(٤) ينظر: موقع المسلم على الشبكة العنكبوتية سؤال رقم ١٧٣٨.

الدّليل الثّالث: أن قوله ﷺ: «**الحج عرفة**» يدل على أنه معظم الحج وركنه الأكبر وعماده وأصله، وقيل: معناه أن إدراك الحج بإدراك وقوف عرفة والحج الصحيح حج من أدرك يوم عرفة، فعلى كلا المعنيين لا حج لمن وقف بغير عرفة لعظم هذا الركن وكونه أصل الحج[١].

الدّليل الرّابع: أن الإجماع منعقد على عدم جواز الوقوف بعرنة على قول طائفة من أهل العلم[٢]، فإذا قلنا بأن جزءاً من هذا المسجد من عرنة فمن وقف فيه فقد خالف الإجماع.

المطلب الرابع

عدم القدرة على دخول عرفة حتى طلوع الفجر

لا خلاف كما ذكر سابقاً بأن من فاته الوقوف بعرفة نهاراً ووقف فيها ليلاً في أي ساعة وبأي قدر فقد تم حجه وقضى تفثه، ولكن إذا لم يتمكن الحاج من الوقوف بعرفة لسبب من الأسباب، فهل ذلك العذر يسقط عن المعذور الوقوف بعرفة أو لا؟

إن الناظر في كلام أهل العلم يرى ما يعتبر اتفاقاً على أن من فاته الوقوف في عرفة لأي سبب من الأسباب، فقد فاته الحج، وهو مذهب عامة أهل العلم، ودل عليه ما يلي:

الدّليل الأوّل: ما رواه عبد الرحمٰن بن يعمر الديلي أن ناساً من أهل نجد أتوا النبي ﷺ وهو بعرفة، فسألوه، فأمر منادياً فنادى: «**الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج...**»[٣].

وجه الاستدلال: أن من ترك الوقوف بعرفة لأي سبب كان فقد فاته الحج.

---

(١) ينظر: شرح النووي لمسلم ٢/٣٧، وفتح الباري ١ ١/٩٤، وعمدة القاري للعيني ١/١١٥، وشرح السيوطي لسنن النسائي ٥/٢٥٦، وتحفة الأحوذي ٣/٥٤٠.

(٢) ينظر: المفهم للقرطبي ٣/٣٤٣، وتبيين الحقائق ٢/٢٣.

(٣) سبق تخريجه ص٣٨٨.

الدّليل الثّاني: حديث عروة بن مضرس وفيه قوله ﷺ: «**من أدرك معنا هذه الصلاة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه**»[١].

وجه الاستدلال: أن من لم يأت عرفة في وقتها لأي سبب من الأسباب لم يتم حجه، ولم يقض تفثه؛ مع العلم أن هذا الكلام قيل لشخص يجهل مكان عرفة؛ والجاهل بالعذر أولى من غيره؛ ومع ذلك لم يعذر.

الدّليل الثّالث: أن أهل العلم تكلموا على أحكام المحصر؛ وأن حجه لا يجزئه، ولا بد له من الحج مرة أخرى إن كان مفترضاً بالاتفاق[٢].

ولو كان عدم القدرة على دخول عرفة لسبب من الأسباب يسقط الوقوف بعرفة؛ لما كان لبحث حكم المحصر معنىً؛ لأن أكثر ما يحصر عنه الحاج هو الوقوف بعرفة؛ بل إن منهم من صرح بأن من وقف بعرفة ثم أحصر لا يكون محصراً[٣]؛ بل إن باقي الأركان لو أحصر عنها لأمكنه الإتيان بها في وقت آخر؛ إذ هي على الراجح غير محدودة بزمن، كطواف الإفاضة، وكالسعي[٤] قد يأتي بها في غير أشهر الحج.

الدّليل الرّابع: أن أهل العلم أجمعوا على أن فوات الحج بفوات الوقوف بعرفة[٥] لأي سبب من الأسباب كمن أخطأ في عدد أيام العشر ونحوه، فإنه لا يصح حجه[٦]، ويدل على الفوات حديث هبار بن الأسود[٧]

---

(١) سبق تخريجه ص٣٧٤.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٧٧، التفريع لابن الجلاب ١/ ٣٥١، والحاوي للماوردي ٤/ ٣٥٢، والهداية لأبي الخطاب ص١٢٧.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ١١٤، والذخيرة ٣/ ١٨٩.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٢، والذخيرة ٣/ ٢٧٠، الحاوي ٤/ ١٩٢، والهداية ص١٢٤.

(٥) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم ٣/ ١٠١.

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ٢٢١، الكافي لابن عبد البر ص١٦١، والمجموع ٨/ ٢٢٠، والهداية لأبي الخطاب ص١٢٧.

(٧) هبار بن الأسود بن المطلب بن أسد بن عبد العزى بن قصي القرشي الأسدي، وهَبَّار هو الذي عرض لزينب بنت رسول الله ﷺ في نَفَر من سُفهاءِ قريش، حين أرسلها =

أنه جاء يوم النحر، وعمر بن الخطاب ينحر هديه، فقال: يا أمير المؤمنين أخطأنا العدة، كنا نرى أن هذا اليوم عرفة، فقال عمر: «اذهب إلى مكة فطف أنت ومن معك، وانحروا هدياً إن كان معكم، ثم احلقوا أو قصروا وارجعوا، فإذا كان عام قابل فحجوا وأهدوا...»[(١)]، فهنا عمر لم يعذرهم عندما فاتهم يوم عرفة، مع أن فواتهم لسبب مقبول وعذر واضح.

المطلب الخامس

وقوف المغمى عليهم في سيارات الإسعاف في عرفة[(٢)]

تحرير محل النزاع:

١ ـ اتفق أهل العلم على أن من وقف لحظة من ليل يوم عرفة وهو حاضر الذهن سواءً كان مريضاً أو صحيحاً، ثم أغمي عليه فقد تم حجه وقضى تفثه[(٣)].

٢ ـ اختلف أهل العلم فيمن وقف بعرفة وقد أغمي عليه في وقت الوقوف ولم يفق لحظة واحدة على قولين:

القول الأوّل: أن وقوف المغمى عليه في عرفة يجزئه ويتم بذلك حجه،

= زوجها أبو العاص إلى المدينة، فأهوى إليها هَبّار، وضرب هودجها، ونخس الراحلة، وكانت حاملاً فَأُسقِطَت وأباح النبي ﷺ دمه. أسلم بعد الفتح، وحسن إسلامه، وصحب النبي ﷺ. ينظر: الاستيعاب ١٥٣٦/٤، وأسد الغابة ١٥٣٦/٥.

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٣٨٣/١، ومن طريقه الشافعي في مسنده ١٢٥/١، والبيهقي في السنن ١٧٤/٥ قال في الدراية ٤٦/٢: «أخرجه مالك بإسناد صحيح إلا أنه اختلف فيه هل هو عن أبي أيوب أم هبار بن الأسود»، وقال النووي في المجموع ٢٢٠/٨: «رواه البيهقي بإسناد صحيح».

(٢) وجه دخول هذه المسألة في النوازل: ما انتشر في هذا الزمان من كثرة حالات الإغماء لشدة الزحام؛ مع إمكان نقلها إلى عرفة بالسيارات؛ لسهولة التنقل فهل يجزي وقوف المغمى عليه أو لا؟

(٣) ينظر: المبسوط ٥٦/٤، والمدونة ٤١٣/٢، والأم ٢١٩/٢، ومسائل عبد الله ابن الإمام أحمد ٢٨٣/١٠.

وهو قول عطاء[١]، ومذهب الحنفية[٢]، والمشهور من مذهب المالكية[٣]، ووجهٌ عند الشافعية؛ رجحه بعضهم وضعفه آخرون[٤]، وقد توقف أحمد فيه في رواية وصححه بعض الحنابلة[٥]، ومال إليه ابن عثيمين في فتاويه[٦].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: حديث عروة بن مضرس وفيه: «**من أدرك معنا هذه الصلاة، وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً؛ فقد تم حجه وقضى تفثه**»[٧].

وجه الاستدلال: أن المغمى عليه قد أدى الوقوف بحصوله في الموقف في وقت الوقوف المشار إليه في الحديث؛ قياساً على من مر وهو لا يعلم بها، كعروة في هذا الحديث؛ إذ إنه فيما يظهر قد وقف في عرفة وهو لا يعلم بها؛ ومع ذلك أجزأه وقوفه[٨].

ويُناقش: بأن الوقوف فرض لا يتأدى إلا بقصد، ولا قصد للمغمى عليه للعبادة.

ويُجاب: بأن من وقف وهو لا يعلم بمكان العبادة لا يتصور منه قصد للعبادة؛ وقد اعتبر النبي ﷺ ذلك الوقوف مجزئاً.

ويعترض عليه: بأن الحديث دل على أنه قصد العبادة؛ ولكنه لم يعرف مكان العبادة وهذا سائغ في الشرع؛ كمن قصد التوجه إلى القبلة، وأخطأ الجهة بعد الاجتهاد.

الدّليل الثّاني: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما: «أن النبي ﷺ لقي ركباً بالروحاء، فقال: **من القوم؟**. قالوا: المسلمون. فقالوا: من أنت؟ قال:

---

(١) ينظر: المغني ٥/ ٢٧٥.
(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٥٦، ومختصر اختلاف العلماء ٢/ ٦٠، والجامع الصغير ١/ ١٤٤.
(٣) ينظر: المدونة ٢/ ٤١٣، والذخيرة ٣/ ٢٥٧، ومواهب الجليل ٤/ ١٣٣.
(٤) ينظر: المجموع ٨/ ١٤٠، وفتح العزيز ٧/ ٣٦٢، وروضة الطالبين ٣/ ٩٥.
(٥) ينظر: المغني ٥/ ٢٧٥، والإنصاف ٤/ ٣٠.
(٦) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢١.
(٧) سبق تخريجه ص٣٧٤.
(٨) ينظر: المبسوط ٤/ ٥٦، والذخيرة ٣/ ٢٥٧، وفتح العزيز ٧/ ٣٦٢.

رسول الله. فرفعت إليه امرأة صبياً، فقالت: ألهذا حج؟ قال: **نعم، ولكِ أجر**»[١].

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أجاز لهذه المرأة أن تنوي عن صبيها، ولها أجر، والصبي لا يتصور منه قصد للإحرام، ولا لباقي الأعمال ومع ذلك اعتبرها، فدل على عدم اعتبار قصد المغمى عليه للوقوف من باب أولى[٢].

ويُناقش من وجهين:

الأول: بأن الشارع جعل قصد الأم قائماً مقام قصد صبيها. بينما المغمى عليه لا قصد يقوم مقام قصده.

ويُجاب عنه: بأنه كما ساغ في الصبي أن يقوم غيره عنه في القصد، فكذلك هنا، بل قد يكون في حال المغمى عليه أدعى لإتمام نسكه، ولأنه قد لا يتيسر له الرجوع لأداء الحج مرة أخرى.

الثاني: أنه مما اتفق عليه أكثر أهل العلم أن إحرام رفقة المغمى عليه عنه لا يجزئه، ولا يدخله في النسك[٣]، بخلاف الصبي، وهذا يدل على أن وقوف المغمى عليه لا يقاس على وقوف الصبي كذلك.

الدّليل الثّالث: أن المغمى عليه أكثر أحواله عدم النية والطهارة، وعدم النية والطهارة بعد الإحرام لا يمنعان صحة الوقوف، كما أن النائم يصح منه الوقوف ولا طهارة ولا نية له؛ فكذا يصح من المغمى عليه[٤].

ونوقش: بأن النائم لا يقاس عليه؛ لأنه قد وقع الخلاف في صحة وقوفه، ولا قياس في موضع الخلاف[٥].

---

(١) أخرجه مسلم ٢/ ٩٧٤ (١٣٣٦) كتاب الحج، باب صحة حج الصبي وأجر من حج به.

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ٦٠.

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ٦٠، والمدونة ٢/ ٤١٣، والأم ١/ ٢١٩، والكافي ١/ ٤٤٢.

(٤) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ٦٠، والجامع الصغير ١/ ١٤٤، ومواهب الجليل ٣/ ٩٥.

(٥) ينظر: المحلى ٧/ ١٩٢.

ويُجاب عنه: بأن النائم اتفق عامة العلماء على إجزاء حجه، والخلاف فيه ضعيف(١).

الدّليل الرّابع: أن الإمساك في الصوم يحصل من المغمى عليه بعد النية، وكذا الوقوف يحصل منه إذ كلاهما عبادتان مفروضتان.

ونوقش: بأن هذا قياس في موضع الخلاف؛ إذ الراجح وجوب القضاء على المغمى عليه إذا أفاق(٢).

القول الثّاني: أن وقوف المغمى عليه بعرفة لا يجزئه، ولا يتم به حجه، وهو قول الحسن(٣)، ورواية عن مالك رجحها بعض المالكية(٤)، وهو المشهور من مذهب الشافعية(٥)، وهو المذهب عند الحنابلة(٦)، وقول إسحاق وأبي ثور وداود وابن المنذر(٧).

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وقوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات...**»(٨).

وجه الاستدلال: أنه لا يصح عمل مأمور به إلا بنية القصد إليه خالصاً لوجه الله، والمغمى عليه لم يأت بالعمل كذلك، ولا يجزئ أنه يقف به غيره؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِينَةٌ ۝٣٨﴾ [المدثر: ٣٨](٩).

ويُناقش: بأن نية الإحرام والدخول في النسك للشخص السليم يدخل

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٢٧، والذخيرة ٣/ ٢٩٧، والمهذب ١/ ٢٦٦، والمغني ٥/ ٢٧٥.

(٢) ينظر: المبسوط ٣/ ٨٧، والمدونة ١/ ٢٠٧، والأم ٧/ ٢٨٧، وكشاف القناع ٢/ ٣١٤.

(٣) ينظر: مسائل أحمد لابنه عبد الله ١/ ٢٣٩.

(٤) ينظر: الاستذكار لابن عبد البر ٤/ ٤٩، والتمهيد ١٣/ ١٦٧، ومواهب الجليل ٤/ ١٣٣.

(٥) ينظر: الأم ٢/ ٢١٩، والبيان ٤/ ٣١٩، والمجموع ٨/ ١٠٤.

(٦) ينظر: مسائل أحمد لابنه عبد الله ١/ ٢٣٩، والمغني ٥/ ٢٧٥، والإنصاف ٤/ ٢٩.

(٧) ينظر: الاستذكار ٤/ ٤٩، والمجموع ٨/ ١١٨.

(٨) سبق تخريجه ص٦٩.

(٩) ينظر: المحلى ٧/ ١٩٢.

فيها جميع أعمال الحج؛ كمن نوى الصيام ليلة الأول من رمضان، فإن ذلك يكفيه حتى نهاية الشهر، وكمن نوى التقرب لله بعبادة الصلاة يكفيه ذلك لكل ركعة.

الدّليل الثّاني: أن الوقوف بعرفة فرض وقربة، لا يتأدى بغير نية، كالإحرام وكسائر الفروض والأركان، والإغماء ينافي النية وينافي التقرب فلم يصح الوقوف معه[(١)].

ويُناقش: بأن هذا منقوض بأمرين:

الأول: أن نية التقرب بالوقوف داخلة في نية التقرب بالإحرام فتشملها.

الثاني: أنه لا يلزم تجديد نية التقرب في كل ركن، كما في الصلاة مثلاً.

الدّليل الثّالث: أنه لو أغمي عليه في جميع نهار رمضان لم يصح صومه؛ فكذا إذا أغمي عليه جميع وقت الوقوف لم يصح وقوفه[(٢)].

ويُناقش: بأنه قياس مع الفارق من وجهين:

الأول: أنه قد ورد تخصيص الشرع بوجوب تبييت النية للصيام من الليل، بخلاف أركان الحج المتعددة.

الثاني: أن من الفروق أن الحج عبادة واحدة، فيها أركان لو فسد ركن فسد الحج كله؛ بينما الصيام يختلف، إذ صيام كل يوم يعتبر عبادة مستقلة، لو فسدت لم تفسد الأيام الأخرى.

الدّليل الرّابع: أن المغمى عليه في هذا مقيس على المجنون؛ لأن كليهما غير مخاطب، بخلاف النائم فإنه مخاطب؛ إذ لو انقلب على إنسان فقتله فالدية على قاتله، والكفارة عليه لأنه مخاطب[(٣)].

ويُناقش من وجهين: بأن قياس المغمى عليه على المجنون قياس مع

---

(١) ينظر: التمهيد ١٣/ ١٦٧، والمغني ٥/ ٢٧٥.
(٢) ينظر: البيان ٤/ ٣١٩، وفتح العزيز ٧/ ٣٦٢.
(٣) ينظر: المحلى ١ ١/ ١٩.

الفارق؛ لأن الإغماء أقرب إلى النوم منه إلى الجنون؛ لأن النوم والإغماء يزيلان الإحساس الظاهر والعقل الظاهر، وقد يرى الرؤيا في حال نومه أو إغمائه، أما المجنون فإن حسه وإدراكه باق والعقل زائل، ولهذا فالمغمى عليه والنائم يندر منهما القول والعمل بخلاف المجنون[1].

الوجه الثاني: أن المغمى عليه مخاطب بلا شك؛ لأنه مأمور بالقضاء، بخلاف المجنون، فالمغمى عليه مثله مثل النائم في القضاء للصلاة، فكذا هنا إذا صح وقوف النائم صح وقوف المغمى عليه.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي - والله أعلم - قوة القولين، وتكافؤهما في الأدلة، ولعل هذا هو مبرر توقف الإمام أحمد في المسألة كما ذكر عنه[2]، ولكن الذي يظهر أن الترجيح بين القولين يعتمد على مراعاة حال السائل، ومن وقعت له الحادثة؛ فإن كان ممن يسهل رجوعه لأداء الحج مرة أخرى، ولا يشق عليه ذلك، فلو قيل بقول الحنابلة والشافعية في حقه لكان سائغاً أخذاً بالاحتياط للعبادة، وخروجاً من هذا الخلاف القوي، وإن كان ممن لا يمكن رجوعه، ويشق عليه ذلك فيمكن أن يقال في حقه بقول المالكية والحنفية؛ لأن حاله يدعو إلى الأخذ بعمومات النصوص التي تنفي الحرج، قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وطمعاً في أداء الفريضة وبراءة الدين، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].



(١) شرح العمدة كتاب الصلاة ص٤٤.
(٢) ينظر: المغني ٥/ ٢٧٥.



المبحث الثاني

نوازل مزدلفة

وتحته خمسة مطالب:

المطلب الأول: عدم القدرة على دخول مزدلفة حتى طلوع الشمس لتعطل السير أو ازدحامه.

المطلب الثاني: المرور بمزدلفة فقط لعدم القدرة على التوقف أو عدم التمكن من الرجوع إليها.

المطلب الثالث: جمع التقديم لسرعة الوصول إليها.

المطلب الرابع: الجمع قبل وصولها خشية فوات وقت الصلاة.

المطلب الخامس: الانصراف من مزدلفة بعد نصف الليل خشية الزحام.

* * *

المطلب الأول

عدم القدرة على دخول مزدلفة حتى طلوع الشمس لتعطل السير أو ازدحامه(١)

عند البحث في هذه المسألة لا بد من الوقوف على أقوال أهل العلم في حكم المبيت في مزدلفة أصلاً، لكي نعرف ما ينبى على هذا الحكم من فروع تابعة له، فأقول، وبالله التوفيق:

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما حصل في الأزمنة المتأخرة من كثرة تخلف الناس عن الوصول إلى مزدلفة حتى تطلع الشمس لكثرة زحام السيارات؛ فما حكم ذلك وهل يوجب شيئاً؟

اختلف أهل العلم في حكم أصل الوقوف بالمزدلفة بغض النظر عن مقداره على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: أنه واجب من واجبات الحج، من تركه بدون عذر فعليه دم. وهو قول الزهري والثوري والأوزاعي وقتادة[١]، ومذهب الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة[٥]، وإسحاق وأبي ثور[٦]، وممن اختاره من المتأخرين الشنقيطي[٧]، وابن باز[٨]، وابن عثيمين[٩].

واستدلوا بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: حديث عبد الرحمٰن بن يعمر رضي الله عنه وفيه قول النبي ﷺ: **«الحج عرفة؛ فمن أدرك ليلة عرفة قبل طلوع الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه»**[١٠].

وجه الاستدلال من وجهين:

الأول: أن الرسول ﷺ بيَّن أن الحج عرفة، ولو كان الوقوف بمزدلفة ركناً لما خص عرفة وحده دون المزدلفة؛ فعلم أنه ليس بركن بل واجب[١١].

الثاني: أن من أدرك ليلة عرفة قبل طلوع الفجر من ليلة جمع فقد فاته

---

(١) ينظر: مختصر الاختلاف ٢/ ١٤٩، والاستذكار ٤/ ٢٨٤، والمغني ٥/ ٢٨٤.
(٢) ينظر: المبسوط ٤/٦٣، وبدائع الصنائع ١/ ١٣٥، ومنسك ملا قاري ص٢٤٢.
(٣) ينظر: المدونة ٢/٤١٧، والإشراف ١/٤٨٣، ومواهب الجليل ٤/ ١٧٠.
(٤) ينظر: الحاوي ٤/٧٧، والبيان ٤/ ٣٢٣، والمجموع ٨/ ١٣٤.
(٥) ينظر: التعليق الكبير لأبي يعلى ٢/ ٧١٤، والمغني ٥/ ٢٨٤.
(٦) ينظر: الاستذكار ٤/ ٢٨٤، والمغني ٥/ ٢٨٤.
(٧) ينظر: خالص الجمان تهذيب مناسك الحج من أضواء البيان للشنقيطي د. سعود الشريم ص٢١٧.
(٨) ينظر: الفتاوى لابن باز ١٧/ ٢٧٧.
(٩) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٦٥.
(١٠) سبق تخريجه ص٣٨٨.
(١١) المبسوط ٤/ ٣٦، والحاوي ٤/ ١٧٧.

المبيت قطعاً؛ ومع ذلك بيَّن النبي ﷺ أن حجه قد تم؛ فدل ذلك على عدم ركنيته[1].

ونوقش الوجه الأول: بأن قوله: «**الحج عرفة**» لا يدل على أن ما سواه ليس من الفرائض؛ بل إنه حصل الاتفاق على أن هناك فرائض غيره كالإحرام والطواف؛ فلا يمنع ذلك كون غيره من أركان الحج إذا جاء به النص[2].

ونوقش الوجه الثاني: بأن امتداد وقت الوقوف بعرفة إلى الفجر لا يمنع أن يكون ذلك وقتاً للركنين (عرفة ومزدلفة) كالصلاتين المجموعتين[3].

وأُجيب عنه: بأنه لو كان الوقوف بمزدلفة ركناً لاختص بزمان مستقل، لا يشاركه فيه غيره[4].

ويُجاب أيضاً: بأن قياسه على الصلوات المجموعة قياس مع الفارق؛ لأن كل صلاة لها وقت مستقل، وإنما كان الجمع في حال الاستثناء فقط، أما جعل الوقوف بعرفة ومزدلفة في وقت واحد فهو بلا شك يوضح أن الوقوف بمزدلفة ليس بركن؛ لأنه سيؤدي أحد الركنين، ولن يتمكن من أداء الآخر بخلاف الصلاتين المجموعتين.

وجه آخر: أن الإحرام والطواف وغيره، وكلها أركان، لها أوقات مستقلة ومعروفة بخلاف مزدلفة.

الدّليل الثّاني: أن رسول الله ﷺ قدَّم ضعفة أهله من المزدلفة، وقد دل على ذلك أحاديث كثيرة ومنها: ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: «استاذنت سودة النبي ﷺ ليلة جمع وكانت ثقيلة ثبطة[5] فأذن لها»[6]، وكذلك ما رواه ابن

---

(١) زاد المعاد ٢/٢٥٣، خالص الجمان من أضواء البيان للشنقيطي د. سعود الشريم ص٢١٥.

(٢) المحلى ٧/ ١٣٠.

(٣) زاد المعاد ٢/ ٢٥٤.

(٤) الحاوي ٤/ ١٧٧.

(٥) ثبطة: أمرأة ثبطة أي ثقيلة بطيئة من التثبيط وهو التعويق والشغل عن المراد. النهاية في غريب الأثر للحربي ١/ ٢٠٧، وغريب الحديث لابن الجوزي ١/ ١١٨.

(٦) أخرجه البخاري ٢/ ٦٣ (١٥٩٦) كتاب الحج، باب من قدم ضعفة أهله بليل فيقفون =

عباس قال: «كنا ممن قدَّم النبي ﷺ ليلة المزدلفة في ضعفة أهله»[١]، وكذلك ما رواه عبد الله مولى أسماء[٢] أنها نزلت ليلة جمع عند المزدلفة فقامت تصلي فصلت ساعة، ثم قالت: «يا بني، هل غاب القمر؟ فقلت: لا، فصلت ساعة، ثم قالت: هل غاب القمر؟ قلت: نعم، قالت: فارتحلوا، فارتحلنا ومضينا حتى رمت الجمرة، ثم رجعت فصلت الصبح في منزلها، فقلت لها: يا هنتاه[٣]، ما أرانا إلا قد غلَّسنا! قالت: يا بني إن رسول الله ﷺ أذن للظعن»[٤][٥]، وكذلك ما روته أم حبيبة: «أن النبي ﷺ بعث بها من جمع بليل»[٦]، وفيه أحاديث أخرى غير ما ذكر.

وجه الاستدلال: أن هذا دل على أن الوقوف بالمزدلفة ليس ركناً، إذ لو كان ركناً لاشترك فيه الرجال والنساء، فلما عذر النساء والضعفة من أدائه دل على أنه ليس بركن[٧].

= بالمزدلفة، ومسلم ٢/ ٩٣٩ (١٢٩٠) كتاب الحج، باب استحباب تقديم الضعفة من النساء وغيرهن من مزدلفة إلى منى.

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٦٠٣ (١٥٩٤) كتاب الحج، باب من قدم ضعفة أهله بليل، ومسلم ٤/ ٩٤١ (١٢٩٣) كتاب الحج، باب استحباب تقديم الضعفة.

(٢) عبد الله مولى أسماء: عبد الله بن كيسان أبو عمر التيمي المدني مولى أسماء بنت أبي بكر القرشي رضي الله عنهما ختن عطاء بن أبي رباح، روى عن أسماء رضي الله عنها وعَبد الله بن عُمَر من أجلة التابعين. روى له الجماعة. ينظر: التاريخ الكبير ٥/ ١٧٨، وتهذيب الكمال ١٥/ ٤٧٩

(٣) يا هنتاه، أي: يا هذه، وتفتح النون وتسكن، وتضم الهاء الآخرة وتسكن، وفي التثنية هنتان وفي الجمع هنوات. النهاية في غريب الأثر للحربي ٥/ ٢٧٨، وغريب الحديث لابن الجوزي ٢/ ٥٠٢.

(٤) الظعن والظعينة هي المرأة في الهودج، فعيلة من الظعن، ثم للهودج ظعينة، وللبعير ظعينة، والظعينة الهودج، وسميت المرأة ظعينة لأنها تكون فيه. ينظر: غريب الحديث لابن قتيبة ١/ ٦١٩، الفائق٢/ ٣٧٧.

(٥) أخرجه البخاري ٢/ ٦٠٣ (١٥٩٥) كتاب الحج، باب من قدم ضعفة أهله، ومسلم ٢/ ٩٤٠ (١٢٩١) كتاب الحج، باب استحباب تقديم الضعفة.

(٦) أخرجه مسلم ٢/ ٩٤٠ (١٢٩٢) كتاب الحج، باب استحباب تقديم الضعفة.

(٧) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٣، والاستذكار ٤/ ٢٨٥، والإشراف ١/ ٤٨٣.

ونوقش: بأن هذا الاستدلال فيه نظر؛ لأن النبي ﷺ قدمهم بعد أن وقفوا بمزدلفة، وحصلوا الركن، فليس في تقديمهم دليل على عدم الركنية[١].

ويُجاب: بأن هذا النظر صحيح فيمن جاء من أول الليل من الضعفة، ولكن من وصل في آخر الليل فإنه يجوز له الانصراف من مزدلفة بناء على الإذن الشرعي من النبي ﷺ للضعفة، ولن يكون قد حصل المبيت؛ ولو كان المبيت ركناً لدل النص على عدم الإذن لهم؛ لأن الركن لا يسقط بذهاب وقته.

الدّليل الثّالث: أن الوقوف بالمزدلفة والمبيت فيها مبيت بمكان، فلم يكن شرطاً في الحج قياساً على المبيت بمنى[٢].

الدّليل الرّابع: أن كل ما جاز تركه لعذر لم يكن ركناً؛ قياساً على طواف الإفاضة وطواف الوداع؛ فطواف الإفاضة لا يسقط بحال؛ لأنه ركن، بخلاف طواف الوداع يسقط بالعذر كالحيض؛ لأنه ليس بركن، وكذا الوقوف بالمزدلفة قد يسقط بالعذر، فلم يكن ركناً[٣].

القول الثّاني: أن الوقوف بالمزدلفة ركن لا يسقط بالعذر كالوقوف بعرفة. روي عن ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما[٤]، وهو قول الليث وعلقمة بن قيس[٥] والشعبي، وإبراهيم النخعي والحسن البصري وحماد بن أبي سليمان، وأبي عبيد القاسم بن سلام[٦]، ....

---

(١) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٥٤.

(٢) ينظر: الإشراف ١/ ٤٨٣، والبيان ٤/ ٣٢٣

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٣، والإشراف ١/ ٤٨٣.

(٤) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٥٣.

(٥) علقمة: هو علقمة بن قيس بن عبد الله بن مالك النخعي، أبو شبل، فقيه الكوفة، صاحب ابن مسعود، وكان يشبه بابن مسعود في هديه، ودله، وسمته، وكان بعض الصحابة يستفتيه، توفي سنة ٦٢هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٥٣، والعبر للذهبي ١/ ٤٩، وتهذيب التهذيب لابن حجر ٧/ ٢٤٤، وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ٧٠.

(٦) أبو عبيد: هو القاسم بن سلام بن عبد الله، أبو عبيد الهروي الرومي، الحافظ =

وابن جرير[١]، وابن الماجشون من المالكية[٢][٣]، وابن خزيمة[٤] من الشافعية وهو أحد الوجوه عند الشافعية[٥]، وأشار ابن المنذر إلى ترجيحه[٦]، وقال به داود الظاهري وابن حزم[٧].

واستدلوا بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨] والأمر بالذكر عند المشعر الحرام يدل على أنه فرض[٨].

ونوقش من أوجه:

الأول: أن العلماء مجمعون على أن من بات بمزدلفة ولم يذكر الله فحجه تام، والمأمور به في الآية الذكر، فدل على أنه ليس بركن[٩].

الثاني: أن الرسول ﷺ قدَّم ضعفة أهله كما أسلفنا قبل وقوفهم

= المصنف أحد الأعلام ذوي التصانيف الكثيرة في القراءات والفقه واللغة والشعر، وكان يجتهد؛ ولا يقلد أحداً، أشهر كتبه الغريب. توفي سنة ٢٢٤هـ. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٦٠، وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/ ٤٩٠، ومعرفة القراء الكبار للذهبي ١/ ١٤١.

(١) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٥٢، والاستذكار ٤/ ٢٨٤، وزاد المعاد ٢/ ٢٥٣.

(٢) عبد الملك بن الماجشون: هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله، أبو مروان التيمي، مفتي المدينة تلميذ مالك، تفقه على أبيه، وأخذ عنه العلم جلة من المالكية: كابن حبيب وسحنون، توفي سنة ٢١٣ وقيل ٢١٤هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/ ٣٥٩.

(٣) ينظر: حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير ١/ ٤٥.

(٤) أبو بكر بن خزيمة: هو محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة، أبو بكر السلمي النيسابوري، إمام الأئمة، كان يضرب به المثل في سعة العلم، والإتقان، واتباع السنة، وكان كثير التصنيف، وأشهر ما صنف كتاب التوحيد، وصحيح ابن خزيمة، توفي سنة ٣١١هـ. ينظر: وفيات الأعيان ٧/ ٢٥٠، سير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٦٥، وشذرات الذهب ٢/ ٢٦٢.

(٥) ينظر: الحاوي ٤/ ١٧٧، والمجموع ٨/ ١٣٥.

(٦) ينظر: المجموع ٨/ ١٣٥.

(٧) ينظر: المحلى ٧/ ١٣٠.

(٨) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٥، والاستذكار ٤/ ٢٨٤، وزاد المعاد ٢/ ٢٥٣.

(٩) ينظر: الهداية مع فتح القدير ٢/ ٣٨٠، والحاوي ٤/ ١٧٧

بالمشعر؛ مما يدل على أن الوقوف عند المشعر الحرام ـ وهو المذكور في الآية ـ ليس بركن؛ وإلا لما سقط بالعذر[١].

الدّليل الثّاني: حديث عروة بن مضرس قال: قال رسول الله ﷺ: «**من أدرك جمعاً مع الإمام والناس حتى يفيض منها فقد أدرك الحج، ومن لم يدرك مع الناس والإمام فلم يدرك الحج**»[٢].

وجه الاستدلال: أنه علق الإدراك بإدراك المزدلفة والوقوف فيها؛ ومعنى ذلك أن من لم يدركها ولم يقف فيها فلا حج له[٣].

ونوقش من أوجه:

الأول: أن هذا الحديث بهذه الرواية ضعيف[٤].

ويُجاب: بأن الرواية، وإن ضعفها بعضهم، فقد صحَّحها آخرون[٥].

الوجه الثاني: أن العلماء مجمعون على أن من بات بالمزدلفة ليلاً، ثم دفع قبل الصبح فحجه تام، وكذا من أغمي عليه أو نام فلم يحضر الصلاة مع الإمام فحجه تام، فإذا كان ترك الوقوف مع الإمام والذكر لا يفسد حجه؛

---

(١) ينظر: الهداية مع الفتح ٢/ ٣٨٠.

(٢) أخرجه النسائي ٥/ ٢٦٣ (٣٠٤٠) كتاب الحج، باب فيمن لم يدرك صلاة الصبح مع الإمام بالمزدلفة، كما أخرجه في السنن الكبرى ٢/ ٤٣١، والطبراني في الكبير ١٧/ ١٥١، وأبو يعلى في مسنده ٢/ ٢٤٥، كلهم من رواية مطرف عن الشعبي عن عروة بن مضرس.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ١٧٧، والمحلى ٧/ ١٣٠.

(٤) قال ابن حجر في فتح الباري ٣/ ٥٢٩: «وقد صنف أبو جعفر العقيلي جزءاً في إنكار هذه الزيادة، وبين أنها من رواية مطرف عن الشعبي عن عروة، وأن مطرفاً كان يهم في المتون» ونحوه في التلخيص الحبير ٢/ ٢٥٧.

(٥) ذكر ابن حزم أن إسناده جيد حجة الوداع ١/ ١٨١، وذكر ابن حجر ﵀ في تقريب التهذيب ١/ ٥٣٤: «أن مطرف بن طريف الكوفي أبو بكر ثقة فاضل»، ونحوه في تهذيب التهذيب ١٠/ ١٥٦ وأخرج له أصحاب الكتب الستة وعده الإمام أحمد من أثبت أصحاب الشعبي إليه، وصححه الألباني. ينظر: سنن النسائي بحكم الألباني ص٤٦٩.

فكذلك ترك الوقوف في المزدلفة مطلقاً لا يفسد الحج من باب أولى[١].

الوجه الثالث: أن الرسول ﷺ جعل عرفة كل الحج، ولو كانت مزدلفة ركناً لم يكن عرفة كل الحج؛ بل بعضه، أما طواف الزيارة والإحرام فقد دلت أدلة أخرى على ركنيتها، بالإضافة إلى أن لها وقتاً مستقلاً عن عرفة، بخلاف المزدلفة، فوقتها هو وقت الوقوف بعرفة[٢].

الوجه الرابع: قد علم أنه ليس ركناً؛ لأنه يسقط مع العذر، والأركان لا تسقط مع العذر[٣].

الوجه الخامس: أن المراد به إدراك الحج على الكمال، وليس معناه أنه يفوت بفوات هذا الوقوف؛ لأن ذلك من شأن الفرائض[٤].

الدّليل الثّالث: أن الله سبحانه أمر بالذكر عند المشعر الحرام، وفعل الرسول ﷺ خرج مخرج البيان للذكر المأمور به[٥].

ونوقش: بأن فعل النبي ﷺ بصرف الضعفة والنساء يدل على أن الوقوف بالمزدلفة ليس ركناً؛ لأن الفروض لا تسقط بالأعذار كطواف الإفاضة[٦].

ويُناقش أيضاً بأن فعل النبي ﷺ وتفسيره للآية لا يجعل الوقوف بالمزدلفة ركناً؛ لأن فعل النبي ﷺ قد فسر قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ ومع ذلك ليس كل فعله في حجه أركاناً ولا واجباتٍ فقط؛ بل كل فعل ينظر فيه بحسب ما ورد فيه من الأدلة.

الدّليل الرّابع: أن الله سوّى بين الأمر بعرفة والأمر بمزدلفة في القرآن في قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨]، والرسول ﷺ سوّى بينهم أيضاً، فقال في حديث

---

(١) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٥٢، والاستذكار ٤/ ٢٨٥، وبداية المجتهد ١/ ٣٥٠.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٦٣.

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٥٢، وبدائع الصنائع ٢/ ١٣٦.

(٤) ينظر: إعلاء السنن ١/ ١٥٥.

(٥) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٥٣.

(٦) ينظر: فتح القدير مع الهداية ٢/ ٢٨٠.

جابر: «**نحرت هاهنا ومنى كلها منحر، فانحروا في رحالكم، ووقفت هاهنا، وعرفة كلها موقف، ووقفت هاهنا وجمع كلها موقف**»(١)(٢).

ويُناقش من وجهين:

الأول: أن دلالة الاقتران دلالة ضعيفة، ولذا قال جمهور العلماء أن الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم، وما ورد من اشتراك في الحكم لبعض المقترنات؛ فذلك ليس عن طريق دلالة الاقتران، وإنما لدليل خارجي(٣).

الثاني: في الحديث قرنه مع النحر في منى، فهل يدل ذلك على أن النحر ركن من أركان الحج مثلاً؟

الدّليل الخامس: أن الله قال في كتابه: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ﴾ [التوبة: ٣]، ويوم الحج الأكبر هو يوم النحر، فيستحيل أن يكون يوم الحج الأكبر، وليس فيه من أركان الحج شيء، وتكون فرائض الحج في غيره(٤).

ويُناقش من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه قد حصل خلاف بين أهل العلم في يوم الحج الأكبر: فمنهم من يقول إنه يوم عرفة، ومنهم من يقول إنه يوم النحر(٥).

الثاني: أنه إنما قيل الحج الأكبر لا لأنه تصنع فيه أركان الحج؛ وإنما احترازاً من الحج الأصغر، وهو العمرة، كما قال بعض أهل العلم(٦).

الثالث: أنه إنما يسمى يوم الحج الأكبر لما تجتمع فيه من عيد المكان

---

(١) حديث جابر أخرجه مسلم ٢/ ٨٩٣ (١٢١٨) كتاب الحج، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف.

(٢) ينظر: المحلى ٧/ ١٣١.

(٣) ينظر: التمهيد للإسنوي ١/ ٢٧٣، وإرشاد الفحول ٧/ ١٣١.

(٤) ينظر: المحلى ٧/ ١٣١.

(٥) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٤/ ٢٦٨، وأحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٤٥٢.

(٦) ينظر: تفسير ابن كثير ٢/ ٣٣٣، وتفسير فتح القدير للشوكاني ٢/ ٣٣٥.

والزمان، ولما يكون فيه من أعمال الحج العظيمة، ومن أركانه أيضاً كالطواف والسعي.

القول الثّالث: أن الوقوف بالمزدلفة سنة مستحبة فقط، وهو قول لعطاء والأوزاعي(١)، وقول للشافعية صححه بعضهم(٢)، وتخريج عند الحنابلة(٣).

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: أنه مبيت فكان سنة كالمبيت بمنى ليلة عرفة(٤).

ويُناقش من وجهين:

الأول: بأن كونه مبيتاً لا يعني أنه غير واجب؛ فالله سبحانه قد يتعبدنا بالمبيت في مكان معين كما يتعبدنا بالطواف أو السعي في مكان معين.

الثاني: أن بقاء النبي ﷺ في المزدلفة، وإذنه لضعفة الناس دون غيرهم؛ دليل على أنه واجب؛ وإلا لما أذن لأحد دون أحد، بل إن عائشة رضي الله عنها عندما قالت: «إن سودة استأذنت النبي ﷺ أن تدفع قبل حطمة الناس وكانت امرأة بطيئة، فأذن لها فدفعت قبل حطمة الناس، وأقمنا حتى أصبحنا نحن، ثم دفعنا بدفعه، فلئن أكون استأذنت رسول ﷺ كما استأذنت سودة أحب إليّ من مفروح به»(٥)، فهي هنا تتمنى أنها استأذنت، مما يدل على أن من لم يؤذن له يمنع من الانصراف.

الدّليل الثّاني: أن المبيت بمزدلفة ليس بنسك مقصود لذاته؛ وإنما يستعد به لنسك آخر وهو الرمي والطواف وباقي أعمال الحج في يوم النحر(٦).

---

(١) ينظر: نيل الأوطار ٥/ ١٤١.
(٢) ينظر: أسنى المطالب ١/ ٤٨٨، ومنسك ابن جماعة ٣/ ١٤٨.
(٣) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٧١١، والفروع ٦/ ٢١.
(٤) ينظر: المجموع ٨/ ١٢٤.
(٥) أخرجه البخاري ٢/ ٦٠٣ (١٥٩٧) كتاب الحج، باب من قدم ضعفة أهله بليل، وأخرجه مسلم ٢/ ٩٣٩ (١٢٩٠) كتاب الحج، باب استحباب تقديم دفع الضعفة من النساء وغيرهن.
(٦) ينظر: الروايتين والوجهين ١/ ٢٨٥.

ويُناقش: بأن القول بأنه ليس بنسك منقوض بقوله ﷺ: «**لتأخذوا مناسككم**» ولم يفرق بين فعل وفعل؛ فهو نسك بلا شك، وأما كونه ليس مقصوداً لذاته فهذا تحكم؛ بل قد جاء الأمر في محكم التنزيل بالوقوف عند المشعر الحرام والدعاء عنده؛ فهو مقصود لذاته بلا شك، وأما كونه بعد الوقوف بعرفة ويأتي بعده العمل في يوم النحر؛ فلا يمنع أن يكون نسكاً واجباً كما هي أفعال الصلاة.

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ القول بوجوب المبيت في المزدلفة وأن من تركه بغير عذر، فعليه دم وذلك لعدة أمور:

١ ـ قوة أدلة هذا القول.

٢ ـ ورود المناقشة على أدلة الأقوال الأخرى.

٣ ـ أن المبيت بمزدلفة نسك بلا شك لقوله ﷺ: «**لتأخذوا مناسككم**».

ثم علمنا من قول ابن عباس رضي الله عنهما: «من ترك نسكاً فعليه دم»[(١)]، أن تركه بلا عذر يوجب الدم، ثم هل هذا النسك يرقى لأن يكون ركناً أم لا يتجاوز الوجوب؟ فوجدنا أن دلالة الإشارة، وهي من دلالة الالتزام في حديث: «**فمن أدرك ليلة عرفة قبل طلوع الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه**»[(٢)]، ومعناها أن يساق النص لمعنى مقصود؛ فيلزم من ذلك المعنى المقصود أمر آخر غير مقصود باللفظ لزوماً لا ينفك، والمعنى الآخر غير المقصود في الحديث المذكور هو عدم ركنية المبيت بمزدلفة؛ لأن من أدرك عرفة قبل الفجر سيفوته المبيت بمزدلفة قطعاً؛ ومع ذلك دل النص أن حجه تام[(٣)].

بعد أن تبين لنا بالأدلة أن المبيت بالمزدلفة واجب من تركه بغير عذر؛ فعليه دم، وأما من تركه بعذر فلا دم عليه، وقد نص على ذلك طائفة من أهل

---

(١) سبق تخريجه ص١٥٤.

(٢) سبق تخريجه ص٣٨٨.

(٣) ينظر: خالص الجمان تهذيب مناسك الحج من أضواء البيان للشنقيطي د. سعود الشريم ص٢١٦.

العلم[١]، ولا شك أن من لم يستطع دخول المزدلفة حتى طلوع الشمس لتعطل حركة السير أو ازدحامه مع عدم قدرته على ترك وسيلة النقل ـ ومن ثم وصوله إلى مزدلفة ـ إما لخوفه على نفسه أو أهله أو ماله فلا يجب عليه دم لوجود العذر؛ وبهذا أفتى جماعة من أهل العلم المعاصرين[٢].

المطلب الثاني

المرور بالمزدلفة فقط لتعذر التوقف فيها والرجوع إليها

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: المرور بالمزدلفة فقط لتعذر التوقف فيها والرجوع إليها.

المسألة الثانية: ترك المبيت بالمزدلفة للقيام على مصالح الحجاج.

المسألة الثالثة: من ترك المبيت بمزدلفة خشية فوات الرفقة.

* * *

المسألة الأولى

المرور بالمزدلفة فقط لتعذر التوقف فيها والرجوع إليها[٣]

قبل بحث هذه المسألة لا بد من الوقوف على أقوال العلماء في مقدار المبيت الواجب في مزدلفة، وقد اختلف العلماء في ذلك على عدة أقوال أبرزها:

القول الأوّل: أن المبيت الواجب هو الليل أو معظمه.

وهو قول للشافعية[٤]، ورواية عن الإمام أحمد[٥]، واختاره ابن

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٣، الإشراف ١/ ٤٨٣، والمجموع ٨/ ١٣٦، والمغني ٥/ ٢٨٤.

(٢) كاللجنة الدائمة للإفتاء ١١/ ٢١٥، وابن عثيمين في الفتاوى ٢٣/ ٦٥.

(٣) وجه دخول هذه المسألة في البحث أنه قد حصل في هذه الأزمان المتأخرة شدة في الزحام بشكل غير مسبوق، ولذا يتعمد كثير من السائقين في شركات الطوافة وغيرها؛ المرور في المزدلفة بدون توقف، فهل هذا يجزئ أو لا؟

(٤) ينظر: منسك ابن جماعة ٣/ ١٠٤٩، وحاشية القليوبي وعميرة ٢/ ١١٦.

(٥) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٧٠٩.

القيم[١]، واختاره الشيخ الشنقيطي[٢] وابن عثيمين[٣] من المعاصرين.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: ما ذكرنا سابقاً من حديث أسماء بنت أبي بكر عندما نزلت ليلة جمع عند المزدلفة فقامت تصلي، فصلت ساعة، ثم قالت: يا بني هل غاب القمر؟ قلت: لا. فصلت ساعة، ثم قالت: هل غاب القمر؟. قلت: نعم. قالت: فارتحلوا..[٤].

وفي رواية: (إنا كنا نصنع هذا على عهد رسول الله ﷺ)[٥]، ولذا قال البخاري في ترجمته: باب من قدم ضعفة أهله بليل، فيقفون بالمزدلفة ويدعون، ويقدم إذا غاب القمر[٦].

وجه الاستدلال: أن مغيب القمر في تلك الليلة يقع عند أوائل الثلث الأخير من الليل وليس عند نصف الليل[٧].

ويُناقش: بأن هذا التقدير اجتهاد أسماء وهو خاص بها، كما أن من بات أكثر من نصف الليل يعتبر قد بات الليل.

وأُجيب: بأن اجتهاد أسماء لا مخالف له من الصحابة، وأما القول بأن من بات نصف الليل يعتبر بات معظم الليل فغير صحيح؛ لأن الناس دفعوا من عرفة بعد غروب الشمس، والمسير من عرفة إلى مزدلفة يحتاج إلى ساعة

---

(١) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٥٢.

(٢) ينظر: خالص الجمان تهذيب مناسك الحج من أضواء البيان للشنقيطي د. سعود الشريم ص٢١٨.

(٣) ينظر: الشرح الممتع لابن عثيمين ٤/ ٣٤١.

(٤) سبق تخريجه ص٤٠٠.

(٥) أخرجه أبو داود ٢/ ١٩٥ (١٩٤٣) كتاب الحج، باب التوجه من جمع، والنسائي ٥/ ٢٦٦ (٣٠٥٠) كتاب الحج، باب الرخصة للضعفة، ومالك في الموطأ ١/ ٣٩١، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٨٠، وأبو عوانة في مستخرجه ٣/ ٣٧٤، والبيهقي في سننه ٥/ ١٣٣.

(٦) صحيح البخاري مع الفتح ٣/ ٥٢٦.

(٧) ينظر: فتح الباري ٣/ ٥٢٧، والشرح الممتع ٧/ ٣٤١.

ونصف أو ساعتين؛ فلا يكون المبيت نصف الليل كافياً ليكون الإنسان قد ذهب عليه أكثر الليل[١].

الدّليل الثّاني: ما ورد من الأحاديث التي تدل على أن النبي ﷺ بات بمزدلفة، واعتباره نسكاً لا بد من فعله؛ ومن بات معظم الليل فله حكم من بات الليل كاملاً، أما من بات النصف فلا يعتبر كمن بات الليل كاملاً[٢].

الدّليل الثّالث: أن الإنسان لو حلف أن لا يبيت بمكان لا يحنث، إلا إذا بات معظم الليل، وأما إذا بات نصف الليل أو أقل من ذلك فلا يعتبر بات الليل[٣].

الدّليل الرّابع: أنه لا يوجد دليل يحدد المبيت بنصف الليل فقط؛ ولذا ينبغي أن يبيت إلى الصبح أو أكثر الليل ليكون قد بات الليل[٤].

ونوقش: بأن النبي ﷺ عندما أمر بدفع الضعفة والنساء في أثناء الليل دل على أن الانصراف في هذه الحال جائز؛ لأنه لا يرخص لأحد في حرام، وما دام هذا الانصراف جائزاً في حق البعض؛ فالجواز يشمل الجميع[٥].

وأُجيب: بأن قياس الأقوياء على الضعفاء قياس مع الفارق؛ لأن الضعيف إنما رخص له من أجل ضعفه، وهذا بخلاف القوي، والله أعلم[٦].

القول الثّاني: أن المبيت الواجب بمزدلفة إلى نصف الليل لمن حضر في النصف الأول، فإن انصرف قبل نصف الليل فعليه دم، أما إن لم يحضر إلا في النصف الثاني فيكفيه جزء من الليل بلا تحديد. وهو الأصح عند

---

(١) ينظر: الشرح الممتع ٧/ ٣٤٠.

(٢) ينظر: الممتع شرح المقنع ٢/ ٤٤٩، والشرح الممتع ٧/ ٣٤١.

(٣) ينظر: أسمى المطالب ١/ ٤٨٩.

(٤) ينظر: خالص الجمان تهذيب مناسك الحج من أضواء البيان للشنقيطي د. سعود الشريم ص٢١٨.

(٥) ينظر: المجموع ٨/ ١٥١.

(٦) ينظر: شرح العمدة ٢/ ٥٢٥، وخالص الجمان ص٢١٨.

الشافعية[١]، والحنابلة[٢].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: ما سبق ذكره من أن الرسول ﷺ قدم ضعفة أهله من المزدلفة، وذكرنا أحاديث كثيرة في هذا المعنى، ومنها حديث أم حبيبة أن النبي ﷺ: (بعث بها من جمع بليل).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ قدم الضعفة بليل، وهذا يصدق على من بات نصف الليل فأكثر؛ فكان القدر الواجب هو نصف الليل[٣].

ونوقش من وجهين:

الأول: لا نسلم أن إذنه لهم بالانصراف نصف الليل؛ لأن أسماء رضي الله عنها بينت فيما روي عنها أن الانصراف إنما يكون بعد غيبوبة القمر، وغيبوبة القمر في ليلة العاشر لا تكون إلا بعد ذهاب أكثر الليل، وليس نصفه، وتفسير أسماء للنص لا بد من العمل به[٤].

الثاني: لو سلمنا أن الرسول ﷺ قد أذن للضعفة بالانصراف بعد منتصف الليل، فكيف يقال بأن الأقوياء يدخلون في هذا الإذن؟ لأن سبب الإذن هو الضعف، وهو غير موجود في الأقوياء[٥].

وأُجيب على ذلك من وجهين:

الأول: بأن الانصراف لو كان حراماً لما اختلف بالضعفة وغيرهم، فدل على أن نصف الليل هو وقت الانصراف[٦].

الثاني: القول بأن الانصراف إنما كان لعذر لا نسلمه؛ لأن كونها ثبطة،

---

(١) ينظر: الأم ٢/ ٢١٢، والبيان ٤/ ٣٢٥.
(٢) ينظر: الروايتين والوجهين ١/ ٢٨٥، والمستوعب ٤/ ٢٣٥، والمغني ٥/ ٢٨٤.
(٣) ينظر: البيان ٤/ ٣٢٦، والقرى للطبري ص٤٢٨، والتعليق الكبير ٢/ ٧٠٩.
(٤) ينظر: فتح الباري ٣/ ٥٢٧، والشرح الممتع ٧/ ٣٤١.
(٥) ينظر: خالص الجمان تهذيب مناسك الحج من أضواء البيان للشنقيطي د. سعود الشريم ص٢١٨.
(٦) ينظر: المجموع ٨/ ١٥١.

أو وجود زحام؛ لا يوجب العذر في ترك النسك[١].

ويرد عليه: بأن الضعف ونحوه لو لم يكن عذراً لما كان لتقديم النبي ﷺ للضعفة وإبقائه سائر الناس معه أي معنى، كما أن ترك الواجب وهو المبيت باقي الليل في حال العذر له نظائر، كترك الحائض طواف الوداع للعذر وهو واجب من واجبات الحج.

والضعفة هم من يخاف من تأذيهم بزحمة الناس عند الوقوف والمسير ورمي الجمرة وهم النساء والصبيان والمرضى ونحوهم ومن يقوم بهم من الأقوياء[٢].

الدّليل الثّاني: أن كل وقت جاز للمعذور الدفع فيه جاز لغير المعذور الدفع فيه قياساً على بعد طلوع الفجر[٣].

ونوقش من وجهين:

الأول: أن تبيين وقت انصراف المعذورين لم يأت إلا في حديث أسماء، وهو تفسير لا بد من الأخذ به، فعند ذلك يتضح أن من قال بالانصراف نصف الليل لا دليل معه[٤].

الثاني: أن من سوى بين الضعفة وغيرهم في حكم المبيت بمزدلفة لزمه أن لا يلزم الناس بالمبيت بمنى؛ لأن النبي ﷺ رخص لأصحاب السقاية والرعاة أن لا يبيتوا بمنى؛ فإن قيل: لا يتعدى بالرخص محلها، قلنا كذلك هنا.

القول الثّالث: أن المبيت بالمزدلفة سنة ولا دم في تركه؛ فمن فعله فقد أحسن، ومن انصرف من مزدلفة بلا مبيت فلا حرج.

وهو قول لعطاء والأوزاعي[٥]، وقول للشافعية صححه بعضهم[٦]،

---

(١) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٧٠٩.
(٢) ينظر: شرح العمدة ٢/ ٥٢٥.
(٣) ينظر: رؤوس المسائل ٢/ ٦٣٣.
(٤) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٥٢.
(٥) ينظر: نيل الأوطار ٥/ ١٤١.
(٦) ينظر: القرى ص٤٢٦، والمجموع مع المهذب ٨/ ١٢٤، وصححه الرافعي. ينظر: أسنى المطالب ١/ ٤٨٨.

وتخريج عند الحنابلة[(١)]، **واستدلوا** على ذلك بأدلة ذكرناها مع مناقشتها في مسألة سابقة[(٢)].

القول الرّابع: أن الواجب في المزدلفة هو الوقوف بالمشعر الحرام ما بين طلوع الفجر من يوم النحر وطلوع الشمس، فمن وقف خلال هذا الوقت ولو لحظةً واحدة فقد قام بالواجب، وأما المبيت فسنة وهو قول الحنفية[(٣)].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨]، فالأمر إنما جاء بالوقوف عند المشعر الحرام ولم يرد بالمبيت.

ونوقش: بأن الأمر بالذكر جاء على سبيل الاستحباب والفضيلة دون الوجوب[(٤)].

والسبب في الحمل على ذلك ما ذكرنا سابقاً من أدلة وجوب المبيت، وصرف النبي ﷺ لضعفة أهله في الليل قبل وقوفهم بالمشعر الحرام بعد الفجر، مع اتفاق أهل العلم أن من وقف ولم يذكر الله فحجه تام.

الدّليل الثّاني: حديث عروة بن مضرس رضي الله عنه قال: قال رسول ﷺ: «**من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى ندفع، وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً؛ فقد تم حجه وقضى تفثه**»[(٥)].

وجه الاستدلال: فيه دلالة على أن وقت الوقوف بمزدلفة من طلوع الفجر؛ لأنه صلى الفجر بغلس ذاك اليوم، وقد علق تمام الحج على هذا الوقوف فلا أقل من أن يكون واجباً[(٦)].

ويُناقش من أوجه:

الأول: أن قوله: «**من شهد صلاتنا**» لم يدل على وجوب حضور الصلاة

---

(١) ينظر: التعليق الكبير ٢/٧١١، والفروع ٦/٥١.

(٢) ينظر هذا البحث ص٤٠٦.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/٦٣، ومختصر اختلاف العلماء ٢/١٤٨، وبدائع الصنائع ٢/١٣٥.

(٤) ينظر: التعليق الكبير ٢/٧١٣.

(٥) سبق تخريجه ص٣٧٤.

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٣٦، وإعلاء السنن ١/١٥٤.

مع الإمام في المزدلفة بالإجماع؛ وكذا ما بعده من وقوف مثله[١].

وجه ثان: أن المسلمين أجمعوا على ترك الأخذ بجميع ما في هذا الحديث[٢]، وإن كانوا قد عملوا بشيء منه.

وجه ثالث: أن الوقوف بمزدلفة واجب واحد لا يتجزأ، وقد دل الدليل على وجوب المبيت؛ لأن النبي ﷺ جعل أهله يدركون بعضه، ثم صرفهم لعذر، بخلاف الوقوف عند المشعر الحرام، فلم يقفوا عنده.

الدّليل الثّالث: قول ابن عباس: «من ترك نسكاً فعليه دم»، وهذا نسك لأن النبي ﷺ وقف بالمشعر الحرام وقال: «**لتأخذوا مناسككم**»، وقوله ﷺ: «**وقفت هنا وجمع كلها موقف**»[٣][٤].

وأُجيب عن هذا: بأن وقوفه محمول على الاستحباب والفضيلة، كما أسلفنا[٥]، وكيف تقولون إن المبيت سنة وليس بواجب؟ والرسول ﷺ بات في المزدلفة ولم يصرف ضعفة أهله إلا بعد أن ذهب جزء من الليل؛ ولو كان المبيت غير واجب لصرفهم من أول الليل، فهذا المبيت أولى بالوجوب من الوقوف بالمشعر الذي لم يأمر أهله بالوقوف فيه.

وجه آخر: أنه قد ورد عن ابن عمر «أنه كان يقدم ضعفة أهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل؛ فيذكرون الله ثم يرجعون قبل أن يقف الإمام وقبل أن يدفع، فمنهم من يقدم منى لصلاة الفجر، ومنهم من يقدم بعد ذلك»[٦]، وهذا يدل على استحباب الوقوف عند المشعر الحرام فحسب، وهو تفسير صحابي لا مخالف له.

---

(١) ينظر: التمهيد لابن عبد البر ٩/٢٧٦، والإجماع لابن عبد البر جمع الشلهوب والشهري ص١٦٩.
(٢) ينظر: بداية المجتهد ١/ ٣٥٠
(٣) ينظر: التعليق الكبير ٢/٧٠٩، وإعلاء السنن ١/ ١٦٠
(٤) ينظر: التعليق الكبير ٢/٧٠٩. (٥) ينظر: التعليق الكبير ٢/٧٠٩.
(٦) حديث ابن عمر أخرجه البخاري ٢/ ٦٠٢ (١٥٩٢) كتاب الحج، باب من قدم ضعفة أهله بليل، ومسلم ٢/ ٩٤١ (١٢٩٥) كتاب الحج، باب استحباب تقديم الضعفة من النساء وغيرهن.

الدّليل الرّابع: أن ليل المزدلفة وقت للوقوف بعرفة وينتهي بطلوع الفجر؛ فوجب أن لا يكون وقتاً للوقوف بالمزدلفة، وأن يكون ما بعد الفجر هو وقت الوجوب للوقوف بمزدلفة[١].

ويُناقش من ثلاثة أوجه:

الأول: بأن وقوفه ﷺ محمول على الاستحباب، والواجب هو المبيت، ويدل عليه أنه صرف المعذورين بعد أن أمضوا جزءاً من المبيت، ولم يطلب منهم الوقوف بالمشعر.

الثاني: أن ليلة المزدلفة إنما هي وقت للوقوف بعرفة لمن لم يدرك الوقوف نهاراً، أما من أدركه نهاراً فلا يقف ليلاً، كما أن من وقف ليلاً ولم يستطع الجمع بين الوقوف بعرفة والمبيت بمزدلفة لتأخره فيعذر عن الوقوف بمزدلفة ولا دم عليه.

وجه ثالث: أنه لا مانع أن يكون الليل وقتاً للوقوف بعرفة والمبيت بالمزدلفة؛ كما أن وقت إحدى المجموعتين وقت للأخرى.

القول الخامس: أن الواجب من المبيت في المزدلفة هو حط الرحال والتمكن من المبيت، ولا يشترط استغراق النصف الأول من الليل.

وهو قول المالكية[٢].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: ما روته عائشة قالت: «استأذنت سودة النبي ﷺ ليلة جمع وكانت ثقيلة ثبطة فأذن لها»[٣].

وجه الاستدلال: أنه لم يبين فيه وقت مخصوص للانصراف فدل على جوازه في أي وقت[٤].

---

(١) ينظر: التعليق الكبير ٢/٧٠٩

(٢) ينظر: الذخيرة ٣/٢٦٣، ومواهب الجليل ٤/١٩٦.

(٣) سبق تخريجه ص٤٠٦.

(٤) ينظر: الذخيرة ٣/٢٦٣.

ويُناقش من أوجه:

الأول: أن وقت الانصراف وإن لم يبين في هذا الحديث وما شابهه؛ فقد بين في حديث أسماء، وأنه كان حين غاب القمر.

الثاني: أن الوقوف الواجب لو كان بقدر حط الرحال كما ذكر لما احتاج النبي ﷺ للإذن لأهله بالانصراف ليلاً؛ لأنه لو كان هذا هو القدر الواجب لانصرف غالبية الحجاج؛ فلم يكن لصرف الضعفة لوحدهم فائدة.

الثالث: أن الإذن بانصراف الضعفة من النساء ليس إذناً بانصراف الأقوياء الأشداء؛ وإلا لما كان لاستثناء الضعفة أي فائدة ما دام الأقوياء يدخلون في الإذن لهم، وقياسهم على بعضهم قياس مع الفارق.

الرابع: أنه يلزم أيضاً أن يؤذن للناس بعدم النزول في مزدلفة؛ قياساً على القائمين على مصالح الحجاج؛ وهو غير صحيح.

الدّليل الثّاني: أن الوقوف في المزدلفة نسك؛ فيكفي فيه ما يمكن إطلاق الوقوف عليه؛ قياساً على الوقوف بعرفة، ولا شك أن حط الرحال، والتمكن من المكث يسمى وقوفاً.

ويُناقش من وجهين:

الأول: أن قياسه على عرفة لا يسلَّم، ولأن إجزاء الوقوف للحظة بعرفة في حال أنه فاته الوقوف نهاراً، وهذا معذور؛ لأن المعذور يسقط عنه أيضاً المبيت بمزدلفة.

الثاني: أن إذن النبي ﷺ لضعفة أهله بعد مضي جزء من الليل يدل على وجوب المبيت على غيرهم، وإلا لأذن للجميع لو كان المبيت غير واجب.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول الأول وهو أن الواجب أن يبيت الحاج الليل أو معظمه في المزدلفة لقوة أدلته وورود المناقشة على الأقوال الأخرى.

بعد أن تقرر لدينا أن الواجب هو أن يبيت الليل أو أكثره، فما حكم

المرور بالمزدلفة فقط دون التوقف، أو الرجوع إليها مرة أخرى؟ فنقول لا يخلو الأمر من حالين:

الأول: أن يكون من مر فقط معذوراً بفعله، وذلك لعدم قدرته على التوقف؛ لأنه منع منه، أو عدم قدرته على الرجوع بعد أن خرج منها، فالمعذور يكفيه المرور، ولا يجب عليه دم في ذلك في قول عامة أهل العلم[١]، وهو ما أفتى به بعض العلماء المعاصرين[٢].

الحال الثاني: أن لا يكون معذوراً بمروره ذلك؛ بل مروره لمجرد التعجل فحسب للوصول إلى منى؛ فهذا قد ترك واجباً، وهو مبيت الليل أو معظمه فيلزمه دم، والله أعلم.

بناء على ما سبق تقريره في هذا المسألة نذكر بعض المسائل المشابهة لها في الاستدلال بدون إعادة ذكر الأدلة المتشابهة رغبةً في الاختصار:

المسألة الثانية

ترك المبيت بالمزدلفة للقيام على مصالح الحجاج

من ترك المبيت بالمزدلفة للقيام على مصالح الحجاج كالجند والأطباء فلا يجب عليه بتركه دم؛ لأن الأظهر من كلام العلماء أن المعذور لا دم عليه بترك المبيت بالمزدلفة[٣]، ولا شك أن القائم على مصالح الحجاج معذور من وجهين:

الأول: أنه مشغول بتحصيل المصلحة العامة للحجاج، فهو أولى بالعذر من الضعفة والنساء؛ لأن انصرافهم لمصلحة خاصة، وتحصيل المصلحة العامة أولى من الخاصة[٤].

---

(١) ينظر آخر المسألة السابقة ص٤٠٧.

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢١٤.

(٣) ينظر آخر المسألة السابقة ص٤٠٧.

(٤) ينظر: الاعتصام ٣/ ١١٩، والموافقات ٢/ ٣٦٧.

الثاني: أن الرسول ﷺ قد أذن للرعاة والسقاة بعدم المبيت ليالي منى، وكما في الحديث أن العباس بن عبد المطلب استأذن رسول الله ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل سقايته فأذن له[(١)].

وكذلك ما رواه أبو البداح بن عدي عن أبيه[(٢)]: «أن النبي ﷺ رخص للرعاة أن يرموا يوماً ويدعوا يوماً»[(٣)]، وهذا في المبيت ليالي منى، والناس قد استقروا في منازلهم؛ فيقاس عليه المبيت ليلة مزدلفة، وقد صرَّح بعض أهل العلم بذلك[(٤)].

---

(١) حديث العباس أخرجه البخاري ٢/٥٨٩ (١٥٥٣) كتاب الحج، باب سقاية الحاج، ومسلم ٢/٩٥٣ (١٣١٥) كتاب الحج، باب وجوب المبيت بمنى ليالي أيام التشريق، والترخيص في تركه لأهل السقاية.

(٢) أبو البداح بن عدي: هو أبو البداح بن عاصم بن عدي بن الجد بن العجلان، من بلي قضاعة، اختلف فيه فقيل الصحبة لأبيه وهو من التابعين، ورجح ابن عبد البر أن له صحبة، أبو البداح لقب غلب عليه، ويكنى أبا عمر، وقال ابن حجر: وأرخ جماعة وفاته سنة سبع عشرة ومائة، وله أربع وثمانون سنة، فعلى هذا يكون مولده سنة ست وعشرين بعد النبي ﷺ بخمس عشرة سنة وهذا كله يدفع أن يكون له صحبة، وتوفي سنة سبع عشرة ومائة.

وأبوه عاصم بن عدي بن الجد بن العجلان بن حارثة بن ضبيعة العجلاني له صحبة، شهد أُحداً والمشاهد، ولم يشهد بدراً، وكان رسول الله ﷺ استعمله على قباء، وأهل العالية، وضرب له بسهمه، فكان كمن شهدها، وهو الذي سأل رسول الله ﷺ لعويمر العَجْلاني، فنزلت قصة اللِّعان، وتوفي سنة خمس وأربعين، ينظر: الطبقات الكبرى ٥/ ٢٦١، الاستيعاب ٤/١٦٠٨، أسد الغابة ٣/ ١١٠، تهذيب الكمال ١٣/٥٠٧، الإصابة ٧/ ٤٨.

(٣) حديث أبي البداح بن عدي أخرجه أبو داود في سننه ٢/ ٢٠٢ (١٩٧٦) كتاب الحج، باب الحلق والتقصير، والترمذي ٣/ ٢٨٩ (٩٥٤) كتاب الحج، باب ما جاء في الرخصة للرعاة، والنسائي ٥/ ٢٧٣ (٣٠٦٨) كتاب الحج، باب رمي الرعاة، وابن ماجه ٢/ ١٠١٠ (٣٠٣٦) كتاب المناسك، باب تأخير رمي الجمار من عذر وغيرهم وصححه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٣٠٢.

(٤) ينظر: الخرقي مع شرحه المقنع ٢/ ٦٤٩، والمغني ٥/ ٣٩٥.

المسألة الثالثة

من ترك المبيت بمزدلفة خشية فوات الرفقة

وفي هذه المسألة لا بد أن ننظر إلى حالين:

الأول: من انصرف مع الضعفة للقيام بمصالحهم بعد أن باتوا جزءاً من الليل؛ وهؤلاء بلا شك معذورون ولا شيء عليهم؛ لأن الإذن للضعفة إذن لهم لحاجتهم لهم[(١)].

الثاني: أن يوجد في السيارة العدد الكثير من الأقوياء وعدد من الضعفة؛ فلا يخلو الحال إما أن ينتظر الضعفة حتى ينصرفوا مع الجميع وهذا أفضل بلا شك؛ لإدراك الجميع فضل الوقوف بعد الفجر والمبيت الكامل[(٢)].

فإن كان الضعفة لا يستطيعون المكث، فإما أن يستطيع الأقوياء - ممن معهم في السيارة ولا يحتاج لهم الضعفة - البقاء في مزدلفة وينصرف الضعفة ومن يحتاجون فهذا أولى بلا شك؛ لأن الرخصة تقدر بقدرها، أما إن لم يستطع باقي الأقوياء المكث خشية الضياع والإرهاق فهنا يجوز انصرافهم جميعاً؛ لأنهم في السيارة الواحدة لهم حكم واحد، ولأن في تفرقهم مشقة عليهم والدين يسر[(٣)]، أما إذا كانوا في سيارات مستقلة؛ فتبقى السيارة التي فيها الأقوياء، وتنصرف السيارات التي فيها الضعفة[(٤)].

---

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢١٢، وفتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ٢٧٨، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٣/ ٧٦.

(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٨٠.

(٣) ينظر: فتاوى نور على الدرب للشيخ ابن باز ٦/ ٣٢٥، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٨٠.

(٤) ينظر: فتاوى نور على الدرب للشيخ ابن باز ٦/ ٣٢٥.

المطلب الثالث

جمع التقديم في المزدلفة لمن وصل قبل دخول وقت العشاء(١)

نتكلم في هذه المسألة عن حكم الجمع بعد الوصول للمزدلفة، ولكن قبل دخول وقت العشاء، وقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأوّل: يجوز جمع التقديم في المزدلفة وإن كان الأولى جمع التأخير.

وهو قول عطاء وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وسعيد بن جبير(٢)، وقال به أشهب من المالكية(٣)، وهو قول الشافعية(٤)، والحنابلة(٥)، واختاره الشيخ ابن عثيمين من المعاصرين(٦).

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]، وقوله ﷺ: «**فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل**»(٧) مع حديث إمامة جبريل عليه السلام النبي ﷺ المغرب في اليوم الأول حين أفطر الصائم، فلما كان الغد صلى به المغرب حين أفطر الصائم؛ ثم التفت إليه فقال: «يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت ما بين هذين»(٨).

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازال نظراً لما جد من سرعة المواصلات، فإن طائفة من الحجاج ممن ينطلق أول الناس يصلون مزدلفة بعد غروب الشمس بقليل، فهل يجوز أن يصلوا الجمع فور وصولهم أم لا؟

(٢) ينظر: المجموع ٨/ ١٢٤.

(٣) ينظر: إرشاد السالك لابن فرحون ١/ ٤٠٤.

(٤) ينظر: المجموع ٨/ ١٣٤، ومنسك ابن جماعة ٣/ ١٠٤٤.

(٥) ينظر: رؤوس المسائل ٢/ ٦٣٢، والتعليق الكبير ٢/ ٧٠٧.

(٦) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٥٤.

(٧) أخرجه البخاري ١/ ١٢٩ (٣٢٨) كتاب التيمم باب قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾، ومسلم ١/ ٣٧٠ (٥٢١) كتاب المساجد ومواضع الصلاة.

(٨) أخرجه أبو داود ١/ ١٠٧ (٣٩٣) كتاب الصلاة، باب في المواقيت، والترمذي ١/ ٢٧٩ =

وجه الاستدلال: أن وقت المغرب قد دخل؛ وكل صلاة دخل وقتها صح أداؤها فيه، ومن قال بغير ذلك فعليه الدليل[(١)].

ويُناقش: بأن هذه نصوصٌ عامة مخصوصة بترك النبي ﷺ الصلاة في ذلك الوقت في حديث أسامة وسيأتي قوله له: «**الصلاة أمامك**»؛ مما يدل على أن الصلاة في هذا اليوم مرتبطة بمكان وزمان لا تقدم عنه.

ويُجاب: بأن هذا القول لا يخصص عمومات الأدلة؛ لأنه إنما قاله لبيان الأفضل لا لارتباط الصلاة بذلك المكان والزمان.

الدّليل الثّاني: أن المغرب والعشاء صلاتان مجموعتان للسفر فجاز تقديمها كما يجوز تأخيرها[(٢)].

ويُناقش: بأن الجمع هنا ليس للسفر وإنما هو نسك؛ ولذا لم يجز تقديمه عن وقته ولا عن مكانه.

ويُجاب: بأنه لو كان نسكاً لا يقدم وقته ولا مكانه ما جاز أن يفعل إذا أوشك الوقت أن يخرج؛ وقد حصل اتفاق أهل العلم على وجوب أداء الصلاتين قبل الوصول إلى المزدلفة إذا خشي خروج الوقت[(٣)].

القول الثّاني: لا يجوز جمع التقديم في المزدلفة ولو فعل لأعاد.

وهو قول الحنفية[(٤)] والمالكية[(٥)].

= (١٤٩) كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة، والنسائي من حديث جابر ١/ ٢٥٥ (٥١٣) كتاب الصلاة، باب آخر وقت العصر، والحاكم في المستدرك ١/ ٣٠٦، وابن الجارود ١/ ٤٦، وابن حبان في صحيحه ٤/ ٣٦٢، وابن خزيمة في صحيحه ١/ ١٦٨، والدارقطني في سننه ١/ ٢٥٧، والبيهقي في سننه ١/ ٣٦٥، وصححه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٦٧.

(١) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٧٠٦، وفتاوى ابن باز جمع الطيار ٦/ ١٤٩، والشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ٣٣٧.

(٢) ينظر: المجموع ٨/ ١٤٨، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٥٥.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٢، والمدونة ٢/ ٤١٦، والأم ٢/ ٢١٢، والمستوعب ٤/ ٢٣٥.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٥٤، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٤٢، ومنسك ملا قاري ص٢٤٠.

(٥) ينظر: المدونة ٢/ ٤١٧، والذخيرة ٣/ ٢٦٢، وإرشاد السالك لابن فرحون ١/ ٤٠٤.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: حديث أسامة ﷺ وفيه قوله ﷺ: «**الصلاة أمامك**»[١]، وفي رواية: «**المصلى أمامك**»[٢]، فدل هذا الحديث على تحديد زمان ومكان الصلاة في المزدلفة بعد دخول وقت العشاء كما فعل النبي ﷺ[٣].

ويُناقش من أوجه:

الأول: بأن قوله هذا لا يحمل على تحديد الزمان والمكان، بل هو لبيان الأفضلية؛ لأن وقتهما قد دخل فشرع أدائهما؛ فكان تأخيرهما استحباباً.

الثاني: أن منع أداء الصلاة في هذا الوقت لكون وقتها قد تغير لا بد فيه من نص شرعي صريح، كما أن وضع الوقت وعلاماته تم بنصوص صريحة.

الدّليل الثّاني: أن وقت الصلاة لم يدخل بعد لأن المغرب مؤخر إلى العشاء؛ والعشاء لم يدخل وقته بعد[٤].

ويُناقش من وجهين:

الأول: بأن عمومات النصوص دلت على أن وقت المغرب قد دخل، ومن قال بخلاف ذلك فعليه الدليل الصحيح الصريح كما جاءت الأدلة الصريحة بالدلالة على دخوله.

الثاني: أن وقت المغرب وقت للعشاء لأن الجمع يجعل وقت الأولى وقتاً للثانية.

الدّليل الثّالث: أن الجمع في المزدلفة نسك فلا يفعل قبل وقته، والنبي ﷺ قال: «**لتأخذوا مناسككم**»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ٦٥ (١٣٩) كتاب الوضوء، باب إسباغ الوضوء، ومسلم ٢/ ٩٣١ (١٢٨٠) كتاب الحج، باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرع في رمي جمرة العقبة.

(٢) أخرجه البخاري ١/ ٧٨ (١٧٩) كتاب الوضوء، باب الرجل يوضي صاحبه، ومسلم ٢/ ٩٣٤ (١٢٨٠) كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٥٥، والمدونة ٢/ ٤١٧، والذخيرة ٣/ ٢٦٢.

(٤) ينظر: الذخيرة ٣/ ٢٦٢.

(٥) ينظر: المجموع ٨/ ١٤٨.

ويُناقش: بأن الجمع في المزدلفة للسفر وليس للنسك، إذ لو كان نسكاً لما جاز فعله في غير محله، وقد اتفق أهل العلم على وجوب أداء الجمع في أي مكان إذا خشي خروج الوقت[(١)].

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بجواز جمع التقديم في المزدلفة وذلك لقوة أدلته ووضوحها ومناقشة أدلة المانعين، ولأن هذا القول فيه توسيع على الناس؛ لأن من قدم مبكراً لو جلس ينتظر دخول العشاء لترتب عليه ازدحام الحجاج، وأن لا يجدوا من أماكن الوضوء ما يكفي لهم، ولكن هنا المتقدم يصلي ثم يأتي المتأخر فلا يزدحموا.

المطلب الرابع

الجمع قبل الوصول للمزدلفة خشية فوات وقت الصلاة

وتحته مسألتان:

المسألة الأولى: الجمع قبل الوصول للمزدلفة خشية فوات وقت الصلاة.

المسألة الثانية: من لم يستطع النزول من السيارة ليصلي وضاق عليه وقت العشاء.

* * *

المسألة الأولى

الجمع قبل الوصول للمزدلفة خشية فوات وقت الصلاة[(٢)]

عند البحث في هذه المسألة التي بين يدينا لا بد من البحث في كلام أهل العلم على جواز الجمع لصلاتي المغرب والعشاء قبل الوصول إلى المزدلفة في أصله، وهل هو جائز أم لا؟ ثم ننبه بعد ذلك على حكم الجمع

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٢، والمدونة ٢/ ٤١٦، والأم ٢/ ٢١٢، والمستوعب ٤/ ٢٣٥.

(٢) وجه دخول هذه المسألة ما وجد في هذه الأزمان المتأخرة من ظاهرة التأخر في وصول كثير من الحجاج إلى المزدلفة لشدة الزحام، وكثرة السيارات فهل يجوز ذلك الجمع قبل الوصول للمزدلفة أم لا؟

إذا خشي فوات وقت الصلاة، وقد اختلف العلماء في حكم الجمع قبل الوصول إلى مزدلفة على قولين:

القول الأوّل: يكره الجمع قبل المزدلفة وإن جمع أجزأه.

وهو قول عطاء وعروة بن الزبير وسالم والقاسم وسعيد بن جبير(١)، وهو قول أبي يوسف من الحنفية(٢)، وقولٌ لبعض المالكية(٣)، ومذهب الشافعية(٤) والحنابلة(٥)، وقال به أبو ثور وإسحاق وابن المنذر(٦).

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: عموم قوله ﷺ: **«وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»**(٧).

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه جعل الأرض كلها مسجداً، أي: مكاناً للسجود، ويدخل في ذلك ما قبل المزدلفة من أماكن؛ فيجوز للإنسان أن يصلي فيها(٨).

الدّليل الثّاني: ما رواه ابن عباس من حديث إمامة جبريل عليه السلام لنبينا محمد ﷺ المغرب في اليوم الأول حين أفطر الصائم، فلما كان الغد صلى به المغرب حين أفطر الصائم... ثم التفت إلي فقال: «يا محمد، هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت ما بين هذين الوقتين»(٩)، وهذا يدل على أن المغرب وقتها من بعد غروب الشمس؛ فمن منع أداءها في هذا الوقت فلا بد للمنع من دليل(١٠).

---

(١) ينظر: التمهيد ٩/ ٢٧٠، والمغني ٥/ ٢١٨.
(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٢، وبدائع الصنائع ٢/ ١٥٥.
(٣) ينظر: الإشراف ١/ ٤٨٣، والذخيرة ٣/ ٢٦٢، وذكروه عن أشهب.
(٤) ينظر: الأم ٢/ ٢١٢، والمجموع ٨/ ١٣٤.
(٥) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ص١٢٢، والمغني ٥/ ٢٨١.
(٦) ينظر: التمهيد ٩/ ٧٠، والمغني ٥/ ٢٨١.
(٧) سبق تخريجه ص٤٢٠.
(٨) ينظر: فتاوى ابن باز جمع د. الطيار ٦/ ١٤٩، والشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ٣٣٧.
(٩) سبق تخريجه ص٤٢٠.
(١٠) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٧٠٦.

ويُناقش الدليلان: بأن عمومهما مخصوص بمنع النبي ﷺ للصلاة في ذلك الوقت؛ كما في حديث أسامة رضي الله عنه عند تنبيهه على الصلاة، فقال لأسامة: «**الصلاة أمامك**»(١)؛ مما يدل على استثناء هذه الصلاة من عموم الأدلة.

ويُجاب عنه: بأن امتناع النبي ﷺ من الصلاة في ذلك الوقت إما لكونه يرغب في اتصال سيره ليصل للمزدلفة فيصلي هناك، أو لأنه يخشى أن يجتمع عليه الناس؛ لأنه إمامهم فيشق عليهم(٢)؛ والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال؛ فلا يصلح لأن يكون مخصصاً لعموم الأدلة السابقة.

الدّليل الثّالث: أن المغرب والعشاء صلاتان يسن الجمع بينهما في وقت إحداهما فجاز تقديمهما في أول وقت الأولى قياساً على الجمع في عرفة(٣).

الدّليل الرّابع: أنه مسافر؛ وللمسافر الجمع بين الصلاتين في أي مكان(٤).

ونوقش: بأن الجمع نسك وليس للسفر؛ فلم يخير أن يفعل إلا في وقته الذي فعله النبي ﷺ لقوله: «**لتأخذوا مناسككم**»(٥).

القول الثّاني: لا يجوز الجمع قبل المزدلفة، وإن فعل لزمه الإعادة إذا وصل ما لم يخش فوات الوقت.

وهو قول الحنفية إلا أبا يوسف(٦)، والثوري(٧)، وقول المالكية(٨)، وبعض الشافعية(٩)، والظاهرية(١٠).

---

(١) سبق تخريجه ص٤٢٢.
(٢) ينظر: الشرح الممتع ٧/ ٣٣٨.
(٣) ينظر: الاستذكار ٤/ ٣٣٤، والبيان ٤/ ٣٢٣، والمقنع شرح الخرقي ٢/ ٦٣٠.
(٤) ينظر: التمهيد ١٣/ ١٦٢، والبيان ٤/ ٣٢٣.
(٥) ينظر: التمهيد ١٣/ ١٦٢.
(٦) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٢، وبدائع الصنائع ٢/ ١٥٥، وفتح القدير ٢/ ٣٨٧.
(٧) ينظر: المجموع ٨/ ١٤٨.
(٨) ينظر: المدونة ٢/ ٤١٧، والذخيرة ٣/ ٢٦٢.
(٩) ينظر: فتح الباري ٣/ ٥٢٣، ونسبه للخطابي.
(١٠) ينظر: المحلى ٧/ ١٢٩.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: ما رواه أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال: «دفع رسول الله ﷺ من عرفة حتى إذا كان بالشعب نزل فبال، ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء فقلت: الصلاة يا رسول الله، فقال: **الصلاة أمامك**. فركب فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ، فأسبغ الوضوء ثم أقيمت الصلاة...»، وفي رواية: «**المصلى أمامك**»[1].

وجه الاستدلال: فالرسول ﷺ قد ترك المغرب وأخبر أن المصلى والصلاة أمام، والمصلى موضع الصلاة، فقد أخبر أن موضع الصلاة ووقت الصلاة أمام، فدل ذلك على أن ما قبل ذلك من المكان والزمان ليس مصلى ولا صلاةَ إلا في وقتها[2].

ونوقش من أوجه:

الأول: أن قوله ﷺ: «**الصلاة أمامك**» على سبيل الاستحباب[3]؛ لأن وقتهما قد دخل فشرع أدائهما؛ فكان تأخيرهما استحباباً.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ ترك الصلاة في الطريق لأن الناس سيجتمعون عليه؛ لأنه إمام المسلمين فيشق على الناس، أما لو صلى غيره من الناس فلن يجتمع عليه الناس، فلا مشقة[4].

الوجه الثالث: أن وقت الأخيرة في الجمع وقت للأولى، فقوله: «**الصلاة أمامك**» إن كان للمكان فهو يدل على المكان الفاضل، وإن كان للزمان فهو يدل على ما هو متقرر من أن الصلاة المجموعة وقت الثانية وقت للأولى.

الدّليل الثّاني: قوله ﷺ: «**لتأخذوا مناسككم**» وقد صلاها النبي ﷺ في مزدلفة بعد مغيب الشفق فليس لأحد أن يصليها إلا في ذلك الموضع إلا من

---

(١) سبق تخريجهما ص٤٢٢.

(٢) ينظر: المبسوط ٢/ ٦٢، وبدائع الصنائع ٢/ ١٥٥، والمحلى ٧/ ١٢٩.

(٣) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٧٠٧.

(٤) ينظر: الشرح الممتع ٧/ ٣٣٨.

عذر لأنها نسك في مكان مخصوص، كالطواف والوقوف ومن لا عذر له فلا يجزئه صلاته[١].

ونوقش بما سبق ذكره من الأوجه السابقة في مناقشة الدليل الأول، بالإضافة إلى أن الجمع إنما هو من أجل السفر، وليس بنسك ففي أي مكان أداه أجزأه.

وكذلك من وجه آخر: أن قياسه على الطواف والوقوف قياس مع الفارق؛ لأنهما لا يجزئان في غير مواضعهما البتة، ويجوز فعل الجمع بالإجماع إذا خشي طلوع الفجر[٢] في أي مكان.

الدّليل الثّالث: ما ورد عن جابراً ﷺ: «**لا صلاة إلا بجمع**»[٣].

وجه الاستدلال: أن جابر بيَّن أنه لا صلاة إلا بجمع مما يدل على أن الصلاة قبلها لا تصح، قال ابن عبد البر[٤]: «ولا مخالف له من الصحابة»[٥]، قال ابن حزم: «وقد روي عن ابن الزبير نحوه»[٦].

ويُناقش: بما ذكر سابقاً من حمل ذلك على الاستحباب والأفضلية والاقتداء بفعل النبي ﷺ.

الدّليل الرّابع: أن تأخيرها يدل على أن المشروع جمعها بالمزدلفة لا لأجل السير؛ لأن السير عذر لا يسقط وجوب أدائها في وقتها، ومن المعلوم

---

(١) ينظر: التمهيد ١٣/ ١٦٢، والتعليق الكبير ٢/ ٧٠٨.

(٢) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٧٠٦.

(٣) قال ابن حجر: أخرجه ابن المنذر بسند صحيح. فتح الباري ٣/ ٥٢٠.

(٤) ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري الأندلسي القرطبي المالكي، صاحب التصانيف الفائقة، كان إماماً ديناً علامة، صاحب سنة واتباع، وكان أولاً أثرياً ظاهرياً فيما قيل، ثم تحول مالكياً مع ميل بين إلى فقه الشافعي في مسائل، وهو ممن بلغ رتبة الأئمة المجتهدين، ولي قضاء الأشبونة وغيرها، من تصانيفه: التمهيد والاستذكار وغيرها، مات٤٦٣هـ واستكمل ٩٥ سنة. ينظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٥٣، وفيات الأعيان ٧/ ٦٦.

(٥) ينظر: التمهيد ٩/ ٢٧٠.

(٦) ينظر: المحلى ٧/ ١٢٩.

أن الوقت هو آكد الشروط، وقد يسقط غيره ولا يسقط(١).

ونوقش: بأنه يجوز ترك أداء العصر في وقتها في عرفة مع القدرة من أجل الجمع وكذلك هنا يجوز(٢).

ويُناقش: بأن الرسول ﷺ إنما ترك الجمع في عرفة لأنه مأمور، بالإفاضة بعد الغروب، وترك الجمع في الطريق لأنه أمام الناس لو توقف لتوقف الناس معه فشق عليهم.

ويُناقش: بأنه في الواقع الشرعي لم يخرج وقت المغرب لأن وقت العشاء وقت لها في حال الجمع.

التّرجيح: مما سبق ذكره يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بإجزاء الجمع قبل المزدلفة وإن كان الأفضل ألا يجمع إلا فيها، ودل على ذلك عدة اعتبارات:

الأول: قوة أدلة القائلين بهذا القول.

الثاني: ورود المناقشات على استدلالات القول الثّاني.

الثالث: الوقت من الأحكام المهمة للصلاة، ولا يتوقع أن يغير النبي ﷺ وقت هذه الصلاة بدون أن يشير إلى ذلك بنص صريح، مع أن الله سبحانه بعث جبريل ليعلم النبي ﷺ، ولو غير بعض هذه الأوقات أو نقل لبيَّن الله ذلك بياناً شافياً وافياً، كما بين سائر الأوقات الأخرى.

ذكرنا فيما سبق حكم الجمع قبل الوصول إلى المزدلفة وأن ذلك جائز حتى لو كان من دون عذر؛ وإن كان الجمع في المزدلفة هو الأفضل بلا شك، وبناء عليه فإذا خشي الحاج أن يخرج وقت العشاء قبل أن يصل إلى المزدلفة فإنه في هذا الحال يكون الواجب عليه أن يؤديها قبل أن يخرج وقتها، وذلك باتفاق الجميع(٣)، وقد أشار إلى ذلك طائفة من العلماء المعاصرين(٤).

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٢.
(٢) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٧٠٦.
(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٢، والمدونة ٢/ ٤١٦، والأم ٢/ ٢١٢، والمستوعب ٤/ ٢٣٥.
(٤) ينظر: فتاوى ابن باز ١٧/ ٢٨١، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٥٥.

المسألة الثانية

من لم يستطع النزول من السيارة ليصلي وضاق عليه وقت العشاء

من لم يستطع النزول من السيارة ليصلي، ولم يبق من وقت العشاء إلا ما يكفي لأداء الصلاة فيصلي في سيارته على حاله ويأتي بما يمكنه من الشروط والأركان والواجبات[(١)]، وذلك لما ورد أن النبي ﷺ كان في مسير له فانتهوا إلى مضيق وحضرت الصلاة فمطروا؛ السماء من فوقهم والبلة من أسفل منهم؛ فأذَّن رسول الله ﷺ وهو على راحلته وأقام أو أقام فتقدم على راحلته، فصلى بهم يومئ إيماءً، يجعل السجود أخفض من الركوع[(٢)].

---

(١) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٥٥، والشرح الممتع ٧/ ٣٣٨.

(٢) أخرجه الترمذي ٢/ ٢٦٧ (٤١١) كتاب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة على الدابة في الضيق، وقال عنه: حديث غريب تفرد به عمر بن الرماح البلخي لا يعرف إلا من حديثه، وقد روى عنه غير واحد من أهل العلم، وكذلك روي عن أنس بن مالك أنه صلى في ماء وطين على دابته، والعمل على هذا عند أهل العلم وبه يقول أحمد وإسحاق، وحكم عليه الألباني بالضعف. ينظر: سنن الترمذي بحكم الألباني ص١١٢، وأخرجه أحمد في مسنده ٤/ ١٧٣، وفي الآحاد والمثاني ٥/ ٢١٩، والدارقطني ١/ ٣٨٠، والبيهقي في الكبرى ٢/ ٧ وقال: (في إسناده ضعف ولم يثبت من عدالة بعض رواته ما يوجب قبول خبره ويحتمل أن يكون في شدة الخوف)، والطبراني في الكبير ٢٢/ ٢٥٦، وقال في مجمع الزوائد: «ورجاله موثوقون». وقال ابن حجر في التلخيص الحبير ١/ ٢١٢: «قال عبد الحق إسناده صحيح»، وقال النووي: «إسناده حسن»، وضعفه البيهقي وابن العربي وابن القطان وابن عبد البر في التمهيد ٣٢/ ٥٩، وأخرجه في التمهيد ٢٣/ ٦٠ عن أنس بن مالك؛ قال أنس بن سيرين: «أقبلت مع أنس بن مالك من الشام حتى أتينا سوابط، وحضرت الصلاة والأرض كلها غدير، فصلى على حماره يومي إيماءً»، وروي أيضاً عن جابر بن زيد في الذي تحضره الصلاة وهو في ماء وضيق قال: يومي إيماء، ونحوه عن طاووس، وذكر نحوه عن الإمام أحمد: لا يصلي على راحلته في الأمن إلا في موضعين: إما في طين وإما في تطوع، قال: وصلاة الخوف)، وقال أبو عمر ابن عبد البر في التمهيد ٢٣/ ٦١: «وأما إذا كان الطين والوحل والماء الكثير قد أحاط بالمسجون أو المسافر الذي لا يرجو الانفكاك منه ولا الخروج منه قبل خروج الوقت، وكان ماء معيناً عزقاً وطيناً قبيحاً وحلاً؛ فجائز لمن كان في هذه الحال أن يصلي بالإيماء على ما جاء في ذلك عن العلماء من الصحابة والتابعين فالله أعلم بالعذر، وليس لله حاجة =

المطلب الخامس

الانصراف من المزدلفة بعد نصف الليل خشية الزحام

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الانصراف من المزدلفة بعد نصف الليل خشية الزحام.

المسألة الثانية: الانصراف قبل نصف الليل.

المسألة الثالثة: انصراف غير المعذورين بعد نصف الليل لشدة الزحام.

* * *

المسألة الأولى

الانصراف من المزدلفة بعد نصف الليل خشية الزحام(١)

إذا نظرنا في المسائل التي سبق ذكرها ستجد أن المبيت بمزدلفة يشمل صوراً:

الأولى: إذا أتى المزدلفة في النصف الأول من الليل ثم دفع منها بدون عذر قبل مضي نصف الليل ولم يعد إليها قبل الفجر؛ فعليه دم إلا الرعاة والسقاة ونحوهم.

= إلى تلويث وجهه وثيابه، وليس في ذلك طاعة؛ إنما الطاعة الخشية، والعمل بما في الطاقة»، قال في تحفة الأحوذي ٢/ ٣٨١: «فدل الحديث على جواز الفرض على الدابة عند العذر، وبه قال علماؤنا وأهل العلم كما جزم به المصنف».اهـ، وفي عون المعبود ٤/ ٦٨: «قال في شرح الأحكام لابن تيمية والحديث صححه عبد الحق وحسنه النووي وضعفه البيهقي، وهذا يدل على ما ذهب إليه البعض من صحة صلاة الفريضة على الراحلة كما تصح في السفينة بالإجماع، ثم قال: والحديث يدل على جواز صلاة الفريضة على الراحلة ولا دليل على اعتبار تلك الشروط... فالظاهر صحة الفريضة على الراحلة في السفر لمن حصل له مثل هذا العذر»، وفي مجموع الفتاوى ٢١/ ٢٨٥: «ومن لم يمكنه النزول لقتال أو مرض أو وحل صلى على الدابة أيضاً». وينظر: المغني ١/ ٣٤٨، قلت: وهذا في الماء والطين واضح ويقاس عليه عدم القدرة على النزول من السيارة مع خشية خروج الوقت.

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما اشتد في هذه الأزمان من زحام الحجاج وكثرة الوفيات حول الجمرات فناسب بحث هذه المسألة لننظر في جواز الانصراف في هذا الوقت.

الثانية: من لم يأت مزدلفة إلا بعد الفجر فعليه دم إلا الرعاة والسقاة ومن له عذر.

الثالثة: من أتى المزدلفة في النصف الأول من الليل ثم دفع منها في النصف الثاني من الليل بعد أن ذهب أكثر الليل فلا شيء عليه.

الرابعة: من أتى المزدلفة في النصف الآخر من الليل ودفع منها قبل أن يبيت فيها فمذهب المالكية والشافعية والحنابلة[١] أن ذلك جائز ولا دم عليه؛ لأنه لم يحضر في الجزء الأول من الليل، وبناءً على ما ذكرنا فإنه يجب عليه أن يبيت ما بقي من الليل، إلا إذا كان معذوراً، أو معه أحد من الضعفة فإنه يجوز له الانصراف بهم؛ لأن وقت انصرافهم قد حان[٢].

الخامسة: من أتى المزدلفة قبل نصف الليل ثم انصرف منها خشية الزحام في وقت انصراف المعذورين؛ فهل يعتبر الزحام عذراً مبيحاً للانصراف من المزدلفة أو لا؟ اختلف في ذلك على قولين:

القول الأوّل: أن التحقق من وقوع الزحام يعتبر عذراً مبيحاً للانصراف. وهذا القول هو الظاهر من كلام عامة أهل العلم من الحنفية والشافعية والحنابلة[٣] واختاره ابن عثيمين من المعاصرين[٤].

ويستدل لهذا القول بأدلة منها:

الدليل الأول: ما ورد من أدلة تدل على إذن النبي ﷺ لضعفة أهله بالانصراف ليلاً وليس ذلك إلا لخوفه عليهم ﷺ من الضرر الذي سيلحق بهم عند المزاحمة[٥].

---

(١) ينظر: المدونة ٢/ ٤١٧، والروضة ٣/ ٩٩، والمغني ٥/ ٢٨٦.

(٢) ينظر ذكر هذه الصور في: مفيد الأنام لابن جاسر ص٣٢٤.

(٣) ينظر: الهداية ١/ ١٤٦، والبحر الرائق ٢/ ٣٦٨، والمجموع ٤/ ٤٧٧، والمغني ٥/ ٢٥٠، علماً بأن المالكية كما أسلفنا لا يرون وجوب المبيت وإنما وجوب النزول بقدر حط الرحال فقط.

(٤) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٨٢.

(٥) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٧١١، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٤٤.

ونوقش: بأن سبب العذر هو الضعف أو المرض وليس الزحام ولذلك خص بالضعفة والنساء ولو كان للزحام لأذن لغيرهم[١].

الدّليل الثّاني: ما ورد من الأدلة الشرعية التي تدل على رفع الحرج، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[٢].

وجه الاستدلال: أن بعض الناس لا يستطيع المزاحمة لما قد تسبب له من الضرر، فيعذر كما يعذر من لا يستطيع أداء هذا الفرض لضعف أو مرض ونحوه.

ونوقش: بأن الزحام موجود في غير هذا الموضع ولم يعذر به كمن أفاض من عرفات لخوف الزحام وجاوزها قبل الغروب عليه دم ما لم يعد قبله.

وأُجيب: بأن خوف الزحام جعل عذراً هنا لإذن النبي ﷺ لضعفة أهله فيلحق خوف الزحام بالضعف والمرض[٣].

الدّليل الثّالث: ما ورد في حديث ابن عباس في طواف النبي ﷺ راكباً قال ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ كثر عليه الناس يقولون هذا محمد هذا محمد، حتى خرج العواتق من البيوت، وكان رسول الله ﷺ لا يضرب الناس بين يديه، فلم كثر عليه ركب»[٤]، فهذا يدل على أن كثرة الناس وشدة الزحام اعتبر عذراً عن المشي في الطواف والسعي والركوب بدل المشي[٥]، فيكون عذراً هنا.

ويُناقش: بأنه لو اعتبر الزحام عذراً لانصرف النبي ﷺ مع ضعفة أهله، فيدل على أن الضعف والمرض هما العذر، والنبي ﷺ قد ذكرنا أنه طاف

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٤٤.
(٢) سبق تخريجه ص١٢٠.
(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٤٤.
(٤) سبق تخريجه ص٢٧٧.
(٥) ينظر: المغني ٥/ ٢٥٠.

راكباً لأعذار أخرى، فلتراجع هناك[١].

القول الثّاني: أن الزحام لا يعتبر عذراً مبيحاً لترك المبيت في مزدلفة وإنما يخص العذر بالضعف والمرض للرجال والنساء وخوف الزحام للنساء فقط، واختار هذا القول ابن عابدين في حاشيته[٢] وذكر أنه الصواب.

واستدل على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: أن الزحام في هذا الزمان أمر محقق فيلزم من اعتباره سقوط واجب الوقوف بمزدلفة، وهذا لا يصح ولذا يحمل العذر على خوف الزحام مع مرض أو ضعف[٣].

ويُناقش: بأن اعتبار الزحام إنما يكون لما يغلب على الظن ضرره، وهذا يستوي فيه الرجل والمرأة، وتخصيص المرأة لظهور ضعفها، والضعف سبب آخر وغير الزحام.

الدّليل الثّاني: أن خوف الزحام لو كان عذراً في ذلك المكان لكان عذراً في ترك الوقوف والسعي؛ لأن الزحام فيها أكثر وقد نقل (أن امرأة قتلت في زحام الطواف؛ وقضى عثمان فيها بدية وثلث) ولم ينقل ذلك في زحام طريق منى من المزدلفة أو الجمرات[٤].

ويُناقش من وجهين:

الأول: أن وقت الطواف والسعي لم يحدد بوقت معين لكي يعذر فيه البعض دون البعض، بينما وقت المبيت محدد فلذلك كان عذر البعض دون البعض له وجاهة.

الثاني: أن الناظر في هذا الزمان يجد أن وفيات الزحام عند الجمرات لا تقارن بحال بزحام سائر المشاعر الأخرى، ولذا وجب أن تخص بحكم خاص وأن يتفاوت الانصراف إليها لتقليل مصائب الزحام ما أمكن.

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ أنه لا تعارض بين

---

(١) ينظر هذا البحث ص٢٧٧.
(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٤٤.
(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٤٤.
(٤) ينظر: التعليق الكبير ٢/ ٧١١.

القولين إذا جُمعا في قول آخر وهو: أن يخصص الزحام الذي يعذر به بما يغلب على الظن ضرره، بينما الزحام الذي لا يغلب على الظن التضرر منه لا يعتبر عذراً يبيح الانصراف من المزدلفة، كما يبيح الضعف والمرض وهذا القيد يجمع القولين، ولأن الزحام لا يخلو منه منسك من المناسك؛ ولو عذرنا بالزحام فقط لكان ذلك مسقطاً لبعض واجبات الحج.

بناء على ما سبق تقريره في هذا المسألة نذكر بعض المسائل المشابهة لها في الاستدلال بدون إعادة ذكر الأدلة المتشابهة رغبة في الاختصار:

المسألة الثانية

الانصراف قبل نصف الليل

بناءً على ما ذكر في المسائل السابقة فإن الانصراف من مزدلفة قبل نصف الليل خشية الزحام لا يجوز على القول الراجح الذي يوجب المبيت في المزدلفة الليل أو أكثره ويجيز الانصراف للضعفة والمرضى بعد ذهاب أكثر الليل، أما الانصراف قبل منتصف الليل فلم يقل به أحد إلا الذين لم يوجبوا المبيت بمزدلفة، وقد تبين لنا أن قولهم مرجوح، ومن قال بجواز الانصراف بعد منتصف الليل قال: لو انصرف قبله فعليه دم، إلا أن يرجع قبل الفجر.

فيتبين لنا أن الانصراف قبل نصف الليل لا يجوز للضعفة والمرضى ولا لغيرهم، ولو كان ذلك يجوز لأمر النبي ﷺ ضعفة أهله بالانصراف أول الليل.

المسألة الثالثة

انصراف غير المعذورين بعد نصف الليل لشدة الزحام

أولاً: يتبين لنا مما سبق أن الأولى تقييد الانصراف بذهاب أكثر الليل وليس نصفه كما ذكرنا عن أسماء رضي الله عنها.

ثانياً: يتبين مما سبق أن الأقوياء إذا كانوا برفقة الضعفة ويقومون على شؤونهم، فيجوز انصرافهم معهم.

ثالثاً: تبين لنا أن الزحام الذي يعتبر عذراً يجيز الانصراف هو ما غلب على الظن وقوع الضرر منه، ولا شك أن اعتباره عذراً بهذا الوصف يستوي فيه الرجل والمرأة والقوي وغيره، وقد نص بعض أهل العلم المعاصرين(١) على جواز انصراف الرجال الأقوياء في هذا العصر في آخر الليل؛ لما يحصل من زحام شديد تذهب فيه الأنفس بعد طلوع الشمس عند رمي الجمرة، وإن كان الأفضل في حقهم بلا شك هو البقاء حتى الإسفار.



(١) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٨٢.



المبحث الثالث

نوازل منى

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: البناء والتأجير في منى.

المطلب الثاني: عدم المبيت في منى.

المطلب الثالث: نوازل الرمي.

* * *

المطلب الأول

البناء والتأجير في منى

وتحته مسألتان:

المسألة الأولى: البناء في منى وامتلاك مبانيها.

المسألة الثانية: تأجير الأراضي والخيام والمساكن بمنى.

* * *

المسألة الأولى

البناء في منى وامتلاك مبانيها

وتحتها فرعان:

الفرع الأول: البناء في منى وامتلاك مبانيها.

الفرع الثاني: البناء على سفوح جبال منى مما لا يتمكن الحجاج من استغلاله.

* * *

الفرع الأول: **البناء في منى وامتلاك مبانيها**[١]

لا شك أن الناظر في كتب أهل العلم يرى أنهم قد تطرقوا بالتفصيل لحكم بيع بيوت مكة وأراضيها؛ وحيث إننا في هذه المسألة بصدد الكلام على حكم البناء في منى وامتلاك تلك المباني؛ فلا بد من التطرق لحكم بيع بيوت مكة وأراضيها بشيء من الاختصار لتعلق المسألتين ببعضهما، ثم بعد ذلك نذكر ما يختص بالبناء في منى؛ فأقول وبالله التوفيق: قد اختلف أهل العلم في حكم بيع رباع مكة وإجارتها على أقوال أشهرها ثلاثة:

القول الأوّل: أن بيع رباع مكة محرم وإجارتها محرمة كذلك. وهو قول مروي عن عمر[٢]، وحكي عن عائشة وعبد الله بن عمرو وابن عباس ﷺ[٣]، وقال به الأوزاعي والثوري وإبراهيم النخعي ومجاهد وعطاء والقاسم وطاووس[٤]، وهو مذهب الحنفية[٥]، وقول للمالكية[٦]، والصحيح من مذهب الحنابلة[٧]، وقول إسحاق بن راهويه[٨].

---

(١) وجه دخول هذه المسالة في النوازل ما حصل في الأزمان المتأخرة من زحام شديد أدى إلى عدم اتساع منى لعامة الحجاج مما يبعث لدراسة هذه المسألة وبيان الحكم فيها.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٥/ ١٤٦، وابن أبي شيبة ٣/ ٣٣٠.

(٣) ينظر: شرح المعاني ٢/ ٢٢٤، وأحكام القرآن للجصاص ٥/ ٦٢، وتفسير ابن كثير ٣/ ٢١٥.

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٥/ ٦١، والمجموع ١/ ٢٣٥.

(٥) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٣/ ٦٦، وأحكام القرآن للجصاص ٥/ ٦١، وتحفة الملوك ١/ ٢٣٥، وقد نص الحنفية على جواز بيع بناء بيوت مكة اتفاقاً وكراهة الكراء في الموسم، تنظر المصادر السابقة وفتاوى السعدي ١/ ٢٢٣، وحاشية ابن عابدين ٦/ ٣٩٢.

(٦) ينظر: تفسير القرطبي ١٢/ ٣٣، والتاج والإكليل ٣/ ٣٦٥، والذخيرة ٥/ ٤٠٦، ونقلوا عن مالك أربع روايات: الجواز والمنع والكراهة وتخصيصها أيام الموسم.

(٧) ينظر: مسائل أحمد لابنه عبد الله ١/ ٢٣٤، والفروع ٦/ ٢٢٣، والإنصاف ٤/ ٢٨٨.

(٨) ينظر: تفسير ابن كثير ٣/ ٢١٥، والمجموع ٩/ ٢٣٦.

واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة نذكر بعضها باختصار:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ﴾ [الحج: ٢٥].

وجه الاستدلال: أن المقصود بالمسجد الحرام جميع الحرم كله، والعاكف فيه أهله، والبادي من يأتي إليه من أرض أخرى هو وأهله سواء فيه فلا يؤخذ منه قيمة ولا أجر له[١].

ونوقش: بأن المراد المسجد خاصة، ولو كان يشمل الحرم كله لما جاز لأحد أن ينشد فيه ضالة، ولا ينحر فيه بدنة، ولا يلقي فيه روثاً[٢].

وأُجيب عنه من وجهين:

الأول: أن الأدلة قد دلت على إطلاق المسجد الحرام على الحرم كله؛ كما في قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١] وإنما أسري به من بيت خديجة، وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، والمراد إخراج المسلمين من مكة، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [التوبة: ٧] والمراد به الحديبية وهي بعيدة عن المسجد قريبة من الحرم بل ملاصقة له.

الثاني: أنه لا مانع أن تكون بعض الأفعال محرمة في الحرم كله وبعضها محرمة في المسجد فقط، ومثال ما حرم في الحرم كله: حرمة صيده وشجره وخلاه، وكذا بيع رباعه وإجارتها، وبعضها محرم في المسجد خاصة كإنشاد الضالة وإلقاء الروث ونحوه[٣].

واعتُرض عليه: أن حرمة بيع الرباع وإجارتها لو كانت حاصلة لنبه عليها؛ مثل الصيد والشجر والخلا، بل هي أهم وأعظم مساساً وحاجة[٤].

ويرد عليه: بأن ما سيأتي من الأدلة فيه تبيين واضح على حرمتها.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٥/ ٦١. (٢) ينظر: المجموع ٩/ ٢٣٨
(٣) ينظر: المجموع ٩/ ٢٣٨، والدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/ ٢٣٦.
(٤) ينظر: المجموع ٩/ ٢٣٨.

الدّليل الثّاني: ما رواه أبو شريح[١] عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس؛ فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك فيها دماً، ولا يعضد فيها شجرة؛ فإن أحدٌ ترخص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي ساعة من نهار، ثم عادت حرمتها...**»[٢].

وجه الاستدلال: أن هذا الدليل وغيره من الأدلة الأخرى تدل على أن مكة فتحت عنوةً، ومن المعلوم أن الأرض العنوة التي لم تقسم لا تملك لأحد؛ فلا يجوز بيعها ولا إجارتها[٣].

ونوقش: بأن مكة إنما فتحت صلحاً وما فتح صلحاً أقر عليه أهله؛ فهو ملك يباع ويؤجر، ويدل على ذلك ما يلي:

١ ـ ما ورد أن أبا سفيان جاء النبي ﷺ وهو في مر الظهران مع العباس؛ فأسلم أبو سفيان، فقال له العباس: «إن أبا سفيان رجل يحب الفخر فلو جعلت له شيئاً، فقال: **نعم من دخل دار أبي سفيان، فهو آمن، ومن أغلق عليه بابه، فهو آمن**»[٤].

٢ ـ أن النبي ﷺ صالح أهل مكة ولكنه لما لم يأمن غدرهم دخل متأهباً.

---

(١) أبو شريح: أبو شريح الخزاعي ثم الكعبي خويلد بن عمرو، وقيل: عمرو بن خويلد، وقيل غير ذلك، أسلم قبل الفتح، وكان معه لواء خزاعة يوم الفتح، مات بالمدينة سنة ثمان وستين. ينظر: أسد الغابة ٢/ ٢٠٤، الإصابة ٧/ ٢٠٤.

(٢) أخرجه البخاري ١/ ٥١ (١٠٤) كتاب العلم، باب ليبلغ العالم الشاهد الغائب، ومسلم ٢/ ٩٨٧ (١٣٥٤) كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٥/ ١٤٦، وأحكام القرآن للجصاص ٥/ ٦١.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه ٣/ ١٦٢ (٣٠٢١) كتاب الخراج والفيء والأمارة، باب ما جاء في خبر مكة، وعبد الرزاق في مصنفه ٥/ ٣٧٦، وابن أبي شيبة ٧/ ٤٠٦، وابن عبد البر في الاستذكار ٥/ ١٥١، وغيرهم. وحسنه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٥٤٢.

٣ ـ أن قتل النبي ﷺ من قتل كابن خطل إنما حصل لأنه استثناهم من أمانه[١].

وأُجيب عنه من أوجه:

الأول: أن أمان الرسول ﷺ لأبي سفيان، ومن دخل بيته، ومن دخل المسجد ونحوه دليل على أنها فتحت عنوة؛ لأنه لو كان هناك صلح؛ لما احتاج النبي ﷺ إلى أن يقول مثل هذا القول؛ لأن الصلح يقتضي الأمان العام.

الثاني: ما ورد من قول النبي ﷺ للأنصار: «... **ترون إلى أوباش قريش وأتباعهم**. قال: ثم قال بيديه إحداهما على الأخرى أحصدوهم حصداً حتى توافوني بالصفا، قال: فقال أبو هريرة: فانطلقنا فما يشاء أحد منا أن يقتل منهم ما شاء، وما أحد يوجه إلينا منهم شيئاً»[٢]، وهذا صريح بأمره ﷺ بالقتل ذاك اليوم.

الثالث: أن الحديث المذكور: «**أحلت لي ساعة من نهار**» صريح في أنها فتحت عنوة.

وكذلك إجارة أم هانئ لمن أجارت، وإرادة علي رضي الله عنه قتله وإمضاء النبي ﷺ إجارة أم هانئ[٣]؛ وذلك ضحى بجوف مكة بعد الفتح، كل هذا صريح في أنها فتحت عنوة.

الرابع: قتل النبي ﷺ لابن خطل ومن معه دليل على أنها لم تفتح

---

(١) أخرج استثناء ابن خطل ومن معه النسائي في سننه ٧/ ١٠٥ (٤٠٦٧) كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، وابن أبي شيبة ٧/٣٩٨، وأبو يعلى ٢/ ١٠٠، والطحاوي في شرح المعاني ٣/ ٣٣٠، والدارقطني في سننه ٣/ ٥٩، والحاكم في مستدركه ٢/ ٦٢، وصححه الألباني في سنن النسائي بحكمه ص٦٢٧، وينظر: فتح الباري ٤/ ٦٢.

(٢) أخرجه مسلم بنحوه ٣/١٤٠٦ (١٧٨٠) كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة.

(٣) أخرجه البخاري ١/ ١٤١ (٣٥٠) كتاب الصلاة، باب الصلاة في الثوب الواحد، ومسلم ١/ ٤٩٨ (٣٣٦) كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب صلاة الضحى.

صلحاً؛ لأن هؤلاء سيدخلون في الصلح فدل على أنها فتحت عنوة[١].

الدّليل الثّالث: ما رواه عبد الله بن عمرو قال: قال رسول ﷺ: **«مكة حرام، وحرام بيع رباعها، وحرام أجر بيوتها»**[٢].

وجه الاستدلال: أن هذا الحديث صريح في حرمة بيع رباع مكة، وتحريم أجر بيوتها[٣].

ونوقش: بأن هذا الحديث ضعيف لا تقوم به حجة، ولا يصح مرفوعاً إلى النبي ﷺ[٤].

الدّليل الرّابع: ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: قلت: يا رسول الله ألا نبني لك بمنى بيتاً أو بناء يظلك من الشمس؟ فقال: **«لا إنما هو مناخ من سبق إليه»**[٥]، فالرسول ﷺ لم يأذن لهم أن يجعلوا له بها شيئاً يستظل به؛ لأنها مناخ لمن سبق، ولأن الناس كلهم فيها سواء[٦].

ونوقش من أوجه:

الأول: أن هذا الحديث ضعيف[٧].

---

(١) ينظر: زاد المعاد ٣/ ١٢٠.

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه ٢/ ٦١، والدارقطني في سننه ٣/ ٢٥٧، والبيهقي في سننه ٦/ ٣٥.

(٣) ينظر: كتاب الأموال ص٨١، وتفسير ابن كثير ٣/ ٢١٥.

(٤) قال الدارقطني في سننه ٣/ ٥٧: «رواه أبو حنيفة مرفوعاً ووهم أيضاً في قول عبد الله بن أبي يزيد وإنما هو ابن أبي زياد القداح، والصحيح أنه موقوف». ينظر: المجموع ٩/ ٢٣٨، فقد ضعفه من الوجهين السابقين.

(٥) أخرجه أبو داود ٢/ ٢١٢ (٢٠١٩) كتاب الحج، باب تحريم حرم مكة، والترمذي ٣/ ٢٢٨ (٨٨١) كتاب الحج، باب ما جاء إن منى مناخ لمن سبق، وابن ماجه ٢/ ١٠٠٠ (٣٠٠٧) كتاب الحج، باب النزول بمنى، وأحمد في مسنده ٦/ ١٨٧، والدارمي ٢/ ١٠٠، والبيهقي ٥/ ١٣٩، والحاكم في المستدرك ١/ ٦٣٨، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٨٤، والطحاوي في شرح المعاني ٤/ ٥٠، والطبراني في الأوسط ٣/ ٩١، وأبو يعلى في مسنده ٨/ ١٦.

(٦) ينظر: شرح المعاني ٢/ ٢٢٤، وأبو عبيد في الأموال وذكر مكة بدلاً من منى ١/ ٨٣، والقرطبي في تفسيره ١٢/ ٣٤.

(٧) أعل هذا الحديث بعلتين الأولى: إبراهيم بن مهاجر البجلي، قال عنه الحافظ في =

الثاني: أن هذا إن صح، فهو محمول على بقاع المناسك، وممرات الحرم[١].

وأُجيب: بأن الحديث وإن ضعفه بعضهم فقد احتج به آخرون؛ وهو صحيح أو حسن[٢]، وأما حمله على بقاع المناسك، وممرات الحرم؛ فلا شك أنّ هذه تدخل دخولاً أولياً بالاتفاق، بينما تدخل أجزاء الحرم الأخرى بالتبع؛ لدلالة الأدلة الأخرى عليها.

الدّليل الخامس: ما رواه علقمة بن نضلة[٣] قال: «توفي رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر وما تدعى رباع مكة إلا السوائب؛ من احتاج سكن، ومن استغنى أسكن»[٤].

= التقريب: «صدوق لين الحديث»، وفي التهذيب ضعفه ابن معين وابن حبان والدارقطني وقال أحمد: لا بأس به، وقال أبو داود: صالح الحديث.
الثانية: مسيكة المكية أم يوسف بن ماهك وهي مجهولة كما في الميزان ٧/ ٥٣٠، وقال في التهذيب ١٢/ ٤٧٩: «قال ابن خزيمة لا أحفظ عنها راوياً غير ابنها، ولا أعرفها بعدالة ولا جرح»، وأعل الحديث بمسيكة المباركفوري في تحفة الأحوذي ٣/ ٥٢٩، وقد ضعفه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٣٠٧.

(١) ينظر: المجموع ٩/ ٢٣٦.

(٢) قال الترمذي: «حديث حسن صحيح» في الموضع السابق ٣/ ٢٨٨، وسكت عنه أبو داود ٢/ ٢١٢، وقال الحاكم ١/ ٦٣٨: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه، ووافقه الذهبي، قال ابن القيم: «والصواب تحسين الحديث فيوسف بن ماهك من التابعين، وقد سمع أم هانئ وابن عمرو وابن عباس، وقد روى عن أمه ولم يعلم فيها جرح، ومثل هذا الحديث حسن عند أهل العلم بالحديث؛ وأمه تابعية قد سمعت عائشة، تهذيب السنن لابن القيم ٥/ ٣٤٩.

(٣) عَلْقَمَةُ بنُ نَضْلَةَ بن عبد الرحمٰن بن عَلْقمة الكِنَانِيّ، ويقال: الكندي. سكن مكة، قال ابن حجر: وقد ظن بعضهم أن له صحبة وليس ذلك بشيء، قال ابن أبي حاتم: سئل أبي عن علقمة بن نضلة أله صحبة؟ قال: لا أعلم. ينظر: المراسيل لابن أبي حاتم ١/ ١٥٠، أسد الغابة ٤/ ٩٧، تهذيب التهذيب ٧/ ٢٤٦.

(٤) أخرجه ابن ماجه ٢/ ١٠٣٧ (٣١٠٧) كتاب الحج، باب أجر بيوت مكة، والدارقطني ٣/ ٨٥، وسنن البيهقي ٦/ ٣٥، والطحاوي في شرح المعاني ٤/ ٤٨، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٣٣١، والطبراني في الكبير ١٨/ ٨، والفاكهي في أخبار مكة ٣/ ٢٤٣.

ونوقش من أوجه:

الأول: بأن هذا الحديث ضعيف؛ ولا يقوم للاحتجاج[١].

الثاني: أن هذا الحديث فيه إخبار عن كريم عوائدهم في إسكانهم ما استغنوا عنه من بيوتهم، وقد ورد ما يدل على جريان الإرث والبيع فيها[٢].

الثالث: أن ذلك محمول على كراهة الكرا؛ ولا يلزم منه منع البيع والشراء[٣].

القول الثّاني: يجوز بيع رباع مكة كما يجوز إجارتها، وهذا القول هو قول عمر، وعمل ابن الزبير[٤]، وقول طاووس، وعمرو بن دينار[٥][٦]، وقول أبي يوسف من الحنفية[٧]، وقول عند المالكية[٨]، ومذهب الشافعية[٩]، ورواية عن الإمام أحمد[١٠]، وهو اختيار البخاري[١١]، وابن المنذر[١٢]، وابن قدامة من الحنابلة[١٣].

---

(١) ضعفه البيهقي بالانقطاع كما في سننه ٥/ ١٣٩، وكذا النووي في المجموع ٩/ ٣٣٩، وابن حجر في الفتح ٣/ ٤٥٠، وقال: فيه انقطاع وإرسال، وضعفه الألباني كما في سنن ابن ماجه بحكمه ص٥٢٧.

(٢) ينظر: سنن البيهقي ٦/ ٣٥، والمجموع ٩/ ٣٣٩.

(٣) ينظر: فتح الباري ٣/ ٤٥١.

(٤) ينظر: الاستذكار ٥/ ١٥٤، والمجموع ٩/ ٣٣٩.

(٥) عمرو بن دينار: هو عمرو بن دينار الجمحي مولاهم المكي، أبو محمد شيخ الحرم في زمانه، وكان من الحفاظ المقدمين، وكان من أفقه أهل زمانه، روى عن جمع من الصحابة وكان ثقة ثبتاً، توفي سنة ١٢٥ أو ١٢٦هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٥/ ٣٠٠، وتهذيب التهذيب لابن حجر ٨/ ١٦١.

(٦) ينظر: الاستذكار ٥/ ١٥٤، والمجموع ٩/ ٣٣٩.

(٧) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٣/ ٦٧، وشرح المعاني ٤/ ٤٩.

(٨) ينظر: الذخيرة ٥/ ٤٠٦، ومواهب الجليل ٥/ ٤٢٣.

(٩) ينظر: المجموع ٩/ ٢٣٥، ومغني المحتاج ٤/ ٢٣٦.

(١٠) ينظر: المغني ٤/ ١٧٧، والفروع ٦/ ٢٢٣.

(١١) ينظر: صحيح البخاري ٢/ ٥٧٦.

(١٢) ينظر: المغني ٤/ ١٧٧.

(١٣) ينظر: المغني ٤/ ١٧٧.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ [الحشر: ٨].

وجه الدلالة: أنه أضاف الديار للمهاجرين؛ والإضافة تقتضي التمليك، ولو كانت الديار ليست لهم لما كانوا مظلومين في إخراجهم من دور ليست بملكهم(١).

ونوقش: بأن الإضافة تصح بأدنى ملابسة، فهي للاختصاص لا للملك(٢).

وأُجيب: بأن الإضافة تقتضي الملك فلو قال: هذا دار زيد حكم بها لزيد، ولو قال: أردت السكنى واليد؛ لم يقبل(٣).

الدّليل الثّاني: ما رواه أسامة بن زيد قال: «يا رسول الله، أين تنزل في دارك بمكة؟ فقال: **وهل ترك عقيل من رباع أو دور؟** وكان عقيل ورث أبا طالب هو وطالب، ولم يرثه جعفر ولا علي رضي الله عنهما شيئاً؛ لأنهما كانا مسلمين، وكان عقيل وطالب كافرين..»(٤).

وجه الاستدلال: أنه يدل كما خرجه البخاري على جواز توريث دور مكة وبيعها وشرائها(٥).

ونوقش: بأن النبي ﷺ إنما تركها لأنها دور هجروها لله فلم يرجعوا فيما تركوه.

وأُجيب: بأن سياق الحديث يقتضي أن عقيلاً باعها، ويفهم من ذلك لو

---

(١) ينظر: المجموع ٩/ ٢٣٦، وفتح الباري ٣/ ٤٥١.
(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم ٢/ ٨٥٨.
(٣) ينظر: المجموع ٩/ ٢٣٨.
(٤) أخرجه البخاري ٢/ ٥٧٥ (١٥١١) كتاب الحج، باب توريث دور مكة وبيعها وشرائها، ومسلم ٢/ ٩٨٤ (١٣٥١) كتاب الحج، باب النزول بمكة للحاج وتوريث دورها.
(٥) ينظر: صحيح البخاري ٢/ ٥٧٦، والمجموع ٩/ ٢٣٧.

تركها عقيل لرجع إليها النبي ﷺ[١].

الدّليل الثّالث: أن تبايع أهل مكة لديارهم قديماً وحديثاً أشهر وأظهر من أن يستدل له، ومن المعلوم أن دورهم كانت تنسب إليهم لتملكهم لها كما في الحديث مرفوعاً: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن**»[٢]، وكما عرف من دار أبي بكر والزبير وغيرهم، وهذا لا ينكر؛ فكان إجماعاً[٣].

الدّليل الرّابع: ما ورد (أن نافع بن عبد الحارث[٤] اشترى من صفوان بن أمية دار صفوان بن أمية بأربعمائة داراً للسجن لعمر بن الخطاب إن رضيها. .)[٥].

وكذا ما ورد أن حكيم بن حزام[٦] باع دار الندوة من معاوية بن أبي سفيان بمائة ألف؛ فقال عبد الله بن الزبير: أبا خالد بعت مأثرة قريش وكريمتها؛ فقال: هيهات يا ابن أخي، ذهبت المكارم، فلا مكرمة اليوم إلا الإسلام[٧].

القول الثّالث: جواز بيعها وتحريم إجارتها، وهو رواية عن الإمام

---

(١) ينظر: فتح الباري ٣/ ٤٥٢.

(٢) أخرجه مسلم ٣/ ١٤٠٥ (١٧٨٠) كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة.

(٣) ينظر: الاستذكار ٥/ ١٥٥، والمغني ٤/ ١٧٧.

(٤) نافع بن عبد الحارث بن حبالة بن عمير الخزاعي، له صحبة ورواية، أسلم يوم الفتح وأقام بمكة، ولم يهاجر، استعمله عمر بن الخطاب على مكة، وكان من فضلاء الصحابة. ينظر: الاستيعاب ٤/ ١٤٩٠، الإصابة ٦/ ٤٠٨.

(٥) أخرجه البخاري تعليقاً ٢/ ٨٢٣، وانظر: تغليق التعليق ٣/ ٣٢٦، كما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٥/ ١٤٨، والبيهقي في سننه ٦/ ٣٤ وإسناده صحيح.

(٦) حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد بن عبد العزيز بن قصي القرشي الأسدي يكنى أبا خالد، وهو ابن أخي خديجة بنت خويلد زوج النبي ﷺ ولد في الكعبة، كان من أشراف قريش ووجوهها في الجاهلية والإسلام، كان مولده قبل الفيل بثلاثة عشر سنة، وتأخر إسلامه إلى عام الفتح؛ وكان عاقلاً ثرياً فاضلاً تقياً سيداً، توفي في خلافة معاوية سنة أربع وخمسين وهو ابن مائة وعشرين سنة. ينظر: الاستيعاب ١/ ٣٦٣، أسد الغابة ٢/ ٥٩.

(٧) أخرجه البيهقي ٦/ ٣٥.

أحمد[١]، واختارها شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم[٢].

واستدلوا على ذلك بما ورد من أدلة سابقة، والجمع بينها كالتالي:

بأن العمل بموجب أدلة الفريقين السابقين يكون بالجمع بينهما وذلك بأن يقال: إن الدور تملك وتوهب وتورث؛ وإنما يقع ذلك على البناء لا على الأرض، فلو زال البناء لم يكن له أن يبيع الأرض حتى يبني، وهو أحق بها يسكنها ويسكن فيها من شاء، ولا يعاوض عن السكن فيها بإجارتها؛ لأن منفعة السكن يستحقها لسبقه وحاجته؛ فإن استغنى عنها لم يكن له أن يعاوض عليها كالجلوس في الطرق والرحاب الواسعة وغيرها من الأعيان المشتركة.

ونوقش: أنكم جوَّزتم البيع ومنعتم من الإجارة؛ ومن المعلوم أن الإجارة أوسع من البيع؛ فقد يمنع البيع وتجوز الإجارة كالوقف ونحوه.

وأُجيب: بأن البيع والإجارة كل منهما عقد مستقل لا يلزم من جواز أحدهما جواز الآخر، وإذا علم سبب جواز البيع وهو وروده على البناء والبائع أخص به من غيره؛ بل هو ملك له؛ بينما المنفعة مشتركة وللسابق إليها حق التقدم دون معاوضة، ونظيره المكاتب يجوز بيعه ولا تجوز إجارته، وكذا أرض الخراج؛ فإنها تباع وتنتقل خراجية وهي تورث بالاتفاق[٣].

ويعترض عليه: إذا كان البيع للبناء والأرض مشتركة، فكذلك الإجارة لمنفعة البناء والأرض مشتركة، لا تدخل هنا كما لا تدخل في البيع؛ فيظهر جواز البيع والإجارة.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بجواز البيع والإجارة؛ لقوة أدلته، وظهور الاستدلال بها، وسلامة بعضها من المناقشة، خاصة إذا علمنا أنه لا خلاف

---

(١) ينظر: الإنصاف ٤/ ٢٨٩.

(٢) ينظر: الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ٤/ ٤٦٩، زاد المعاد ٣/ ٤٣٥.

(٣) ينظر: زاد المعاد ٣/ ٤٣٥.

في أن البناء مملوك يجوز بيعه بالاتفاق ولا خلاف فيه[١]؛ وإنما الخلاف في الأرض، فإذا علمنا ذلك فإن المتحقق أن مكة فتحت عنوة؛ إلا أن النبي ﷺ أقر أهلها فيها على أملاكهم ورباعهم، ولم يذكر أنه نزع من أحدهم شيئاً منها؛ بل تركها لهم كما ترك لهوازن نساءهم وأبناءهم[٢]، وبالتالي جاز لهم بيعها وإرثها وإجارتها، وجاز لمن اشترى منهم أن يفعل كفعلهم، وكان من كرم خلقهم، ومحبتهم لخدمة ضيوف بيت الله أنهم كانوا يسكنون من يأتي إليهم إكراماً له في بيوتهم بلا أجرة؛ لا لأنهم لا يملكون ذلك؛ وإنما من كريم شمائلهم، وتقديرهم لضيوف بيت الله، ولعل في هذا إشارة إلى جواز ضبط إجارة البيوت التي يستفيد منها الحجاج لترخص عليهم التكاليف، ويسهل عليهم أداء الفريضة[٣].

ومما حصل عليه اتفاق أهل العلم أن الخلاف الدائر في بيع رباع مكة وإجارتها لا يدخل فيه بقاع المناسك كالمسعى والمرمى ومكان المبيت في منى ومزدلفة وعرفة[٤]، ولعلنا نذكر طرفاً من أقوالهم في ذلك.

فلعل من أشهر من قال بجواز بيع رباع مكة وإجارتها الشافعية؛ ومع ذلك فقد مضوا على عدم دخول منى ومواضع المشاعر في هذا الجواز؛ قال النووي رحمه الله: «وأما حديث: **«منى مناخ من سبق»** فمحمول على مواتها، ومواضع نزول الحجيج فيها»[٥].

وقد جزم رحمه الله بأن منى ومزدلفة لا يجوز إحياء مواتها كعرفة[٦] والله أعلم، وكذا المحب الطبري عندما تكلم على حديث: **«منى مناخ من سبق»**

---

(١) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٣/ ٦٦، حاشية ابن عابدين ٦/ ٣٩٢، ومغني المحتاج ٤/ ٢٣٦، وزاد المعاد ٣/ ٤٣٥.

(٢) ينظر: المغني ٤/ ١٧٨.

(٣) ينظر: سنن البيهقي ٦/ ٣٥.

(٤) إنما ذكرت الخلاف السابق ليتبين الفرق بين المسألتين واختلاف مأخذ كل واحدة منهما ودليله مع تقاربهما.

(٥) المجموع ٩/ ٢٣٩.

(٦) ينظر: منهاج الطالبين للنووي ١/ ٧٩.

قال: «فيحتمل أن يكون ذلك مخصوصاً بمنى لمكان اشتراك الناس في النسك المتعلق بها فلم ير رسول ﷺ لأحد اقتطاع موضع فيها لبناء أو غيره، بل الناس فيها سواء، وللسابق حق السبق، وكذلك الحكم في عرفة ومزدلفة إلحاقاً بها»[١]. اهـ.

وأما الحنابلة فقد استثنوا بقاع المناسك كما ذكر ابن قدامة: «قال ابن عقيل[٢]: والخلاف في غير موضع المناسك، أما بقاع المناسك كموضع السعي والرمي فحكمه حكم المساجد بلا خلاف»[٣].

وقال في الإنصاف: «وعلى القول بالجواز فيستثنى من ذلك بقاع المناسك؛ كالمسعى والمرمى ونحوهما بلا نزاع»[٤].

وأما الحنفية والمالكية فقد منعوا تملك وإجارة بيوت ورباع مكة، كما ذكرنا سابقاً فمن باب أولى مواضع المناسك أن تكون ممنوعة من التملك والبناء.

قال الطحاوي: «فرأينا المسجد الحرام الذي كل الناس فيه سواء؛ لا يجوز لأحد أن يبني فيه بناء ولا يحتجز منه موضعاً، وكذلك حكم جميع المواضع التي لا يقع لأحد فيها ملك وجميع الناس فيها سواء، ألا ترى أن عرفة لو أراد رجل أن يبني في المكان الذي يقف فيه الناس فيها بناء لم يكن ذلك له، وكذلك منى لو أراد أن يبني فيها داراً، كان ذلك ممنوعاً»[٥].

وقال محمد بن أحمد الفاسي المالكي[٦]: «لأن في منى أمراً زائداً

---

(١) القرى ص٤٨٠.

(٢) ابن عقيل: هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، أبو الوفاء البغدادي الظفري، عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقته، كان غزير العلم، عظيم الحجة، بارعاً في الفقه وأصوله، وأخذ عليه مجالسته للمعتزلة، وتأثره بهم، توفي سنة ٥١٣هـ. ينظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ٢/ ٢٥٩. والمقصد الأرشد لابن مفلح ٢/ ٢٤٥، والمنهج الأحمد للعليمي ٣/ ٧٨.

(٣) المغني ٤/ ١٧٨.

(٤) الإنصاف ٤/ ٢٨٩.

(٥) شرح معاني الآثار ٤/ ٥٠.

(٦) محمد بن أحمد بن علي أبو الطيب الفاسي المالكي ولد ومات بمكة، ولي قضاء =

يقتضي عدم إلحاقها بموات الحرم؛ وهو كونها متعبداً ونسكاً لعامة المسلمين فصارت كالمساجد وغيرها من المسبلات، وما هذا شأنه لا اختصاص فيه لأحد إلا بالسبق في النزول لا بالبناء إذ هو ممتنع فيه، فالبناء بمنى ممتنع حينئذ ولا يملك، ولا يكون كغيره مما يصح تملكه، ويجري حكم البناء بمنى على حكم البناء بعرفة لمساواتها بعرفة في السبب الذي لأجله امتنع البناء بعرفة على الأصح فمنى كذلك»[1]، والله أعلم.

ولعلنا نذكر هنا بعضاً مما يمكن أن يستدل به لعدم جواز البناء في منى وعدم جواز امتلاكها، إضافة إلى ما ذكرنا من أدلة الفريق **الأول** والتي تمنع تملك رباع مكة أو بيعها وخاصة حديث عائشة عندما قالت: يا رسول الله، ألا نبني لك بمنى بيتاً أو بناء يظلك من الشمس؟ فقال: «**لا إنما هو مناخ من سبق إليه**»؛ وهذا فيه نص واضح على عدم جواز البناء في منى وعلل بأن منى موضع لأداء المناسك من النحر ورمي الجمار والحلق يشترك فيه الناس، فلو بنى فيها لأدى إلى كثرة الأبنية تأسياً به ﷺ فتضيق على الناس، وكذلك حكم الشوارع ومقاعد الأسواق[2].

قال ابن العربي[3]: «وهو يقتضي بظاهره أن لا استحقاق لأحد بمنى إلا بحكم الإناخة بها لقضاء النسك في أيامها... فإذا نزل رجل بمنى برحله ثم خرج لقضاء حوائجه لم يجز لأحد أن ينزع رحله لمغيبه منه، وهذا أصل في

= المالكية فيها، وكان أعشى مؤرخاً عالماً بالأصول، حافظاً للحديث، كان عالماً متبحراً، من كتبه: العقد الثمين وشفاء الغرام وكلاهما في أخبار مكة مات سنة ٨٣٢هـ. ينظر: شذرات الذهب ٧/ ١٩٩، والأعلام ٥/ ٣٣١.

(١) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ١/ ٥١٤.

(٢) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود ٥/ ٣٤٩.

(٣) ابن العربي: محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الأشبيلي المالكي، أبو بكر القاضي، من حفاظ الحديث، برع وألف في علوم كثيرة، من كتبه العواصم من القواصم، وأحكام القرآن، توفي قرب فاس سنة ٥٤٣هـ. ينظر: شذرات الذهب ٤/ ١٤١، الأعلام ٦/ ٢٣٠.

جواز كل مباح للانتفاع به..»[١].

دليل آخر: ما ثبت أن الخيام كانت تضرب بمنى أيام النزول لأداء النسك في عهد رسول الله ﷺ، واستمر العمل على ذلك إلى يومنا، وذلك يدل على جواز ما لا يقصد به التملك والاختصاص، وإنما يقام مؤقتاً لينزل به الحجاج أياماً معدودة[٢].

دليل آخر: أن إلحاق منى بموات الحرم لا يستقيم؛ لأن في منى أمراً زائداً يقتضي عدم إلحاقها بموات الحرم، وذلك لأن منى متعبد ونسك المسلمين؛ فصارت كالمساجد وسائر المسبلات، وهذه لا اختصاص لأحد بها إلا بالسبق في النزول لا بالبناء[٣].

وبناء على ما سبق فقد قرر الشيخ محمد بن إبراهيم في فتاويه ٥/ ١٥٥ رقم (١١٩٢) هو وطائفة من العلماء المعاصرين تحريم البناء في منى، ووجوب هدم ما كان فيها من المباني والأبنية القديمة والحديثة، وعدم جواز بقائها، كما نص قرار هيئة كبار العلماء في هذه البلاد على عدم جواز البناء في منى حتى ولو كان ذلك البناء من الأكشاك التي لها تصميمات فنية وأسس قوية؛ لأنها في حكم البناء، إذ لا فرق بين ما بني من خشب أو حجارة أو لبن، إذا أقيمت على وجه من شأنه الثبات والدوام؛ لأنها قد تفضي مع طول العهد إلى بقائها والطمع في تملكها، أو الاختصاص بها على الأقل[٤].

الفرع الثاني: البناء على سفوح جبال منى مما لا يتمكن الحجاج من استغلاله

تناولت فيما مضى البناء في منى وأنه ممنوع؛ لأنها مشعر والبناء فيها يفضي إلى تضييقها، ولكن ما حكم البناء على سفوح جبالها مما لا يتمكن

(١) عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي ٤/ ١١١.
(٢) ينظر: كتاب أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ٣/ ٣٣٦.
(٣) ينظر: شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ١/ ٥١٤.
(٤) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ٣/ ٣٥٣.

الحجاج من استغلاله؟ والكلام خاص بالبناء من بيت المال ليكون حقاً مشاعاً للمسلمين، فلعل الظاهر جوازه لعدة أسباب:

أولاً: أن سفوح الجبال غير صالحة للسكن في الغالب في أيام منى، فإذا وجدت طريقة تستغل بها هذه السفوح لتحقيق المصلحة العامة فهو أولى من تركها بدون استفادة.

ثانياً: أن ذلك مما يخفف الزحام في منى.

ثالثاً: أن ذلك مما يمكن كثيراً ممن لا يمكنه المبيت في منى أن يبيت فيها؛ ولا شك أن هذا مطلب شرعي.

رابعاً: أن هذا مما لا يترتب عليه ضرر بالحجاج الآخرين.

خامساً: أن يمكن تلافي العلة في منع البناء بمنى؛ بجعل هذه الأبنية التي على سفوح الجبال مرافق عامة، يكون الإشراف عليها من الدولة، وتكون للحجاج بحسب الأسبقية، وقد نص على هذا قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ذو الرقم ٣٥ وتاريخ ١٤/ ٢/ ١٣٩٥هـ[١].

المسألة الثانية

تأجير الأراضي والخيام والمساكن بمنى[٢]

بناءً على ما ذكر في المسألة السابقة من حرمة البناء بمنى، ووجوب إزالة المباني الموجودة فيها قديمة كانت أو حديثة؛ فإنه لا يجوز تأجير تلك المساكن بل الواجب إزالتها، أما بالنسبة للخيام والأراضي فالأراضي حكم تأجيرها تابع لحكم تأجير البناء فكلاهما لا يجوز؛ لأن منى مناخ لمن سبق.

---

(١) ينظر: فقه النوازل د. محمد الجيزاني ٢/ ٣٤٢.

(٢) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما حصل في الأزمان المتأخرة من حرائق متكررة أدت إلى هلاك الأنفس والممتلكات مما جعل الدولة تبني خيام مضادة للحرائق؛ فما ضوابط تأجير هذه الخيام؟

أما تأجير الخيام فالخيام نوعان:

النوع الأول: ما يشترى أو يؤجر من محلات خاصة بالخيام ثم ينصبه صاحبه في جزء من منى أو غيرها من المشاعر ثم يؤجره، وهذا الحال كان موجوداً سابقاً؛ ولا يجوز تأجير هذه الخيام على الحجاج بأعلى من قيمة استئجارها من محل الخيام؛ لأن البقعة لا يجوز تأجيرها فالناس فيها في الاستحقاق سواء؛ من سبق لها فهو أحق بها، فإذا استغنى عنها فلا حق له في تأجيرها، وإنما إذا وضع هذه الخيمة جاز له أن يؤجر الخيمة بقيمتها المعروفة لدى محلات الخيام، وما زاد عن ذلك فهو سحت لا يجوز فعله ولا أكله؛ لأنه مقابل الأرض التي لا حق له فيها. وقد أشار بعض أهل العلم أن من كان هذا حاله لا يستأجر منه لأنه من المتعدين لحدود الله[1].

النوع الثاني من الخيام: وهي الخيام الموجودة في العصر الحالي، والتي نص قرار هيئة كبار العلماء على جواز إنشائها في منى، وهي خيام غير قابلة للاحتراق بدلاً من الخيام العادية، وقد نص القرار الذي وافقت عليه الهيئة بالأغلبية أن التوزيع على الحجاج على حسب الأسبقية عملاً بحديث: **«منى مناخ من سبق»**، واعتبار ذلك شرطاً أساسياً في الموضوع يستوي في ذلك الأفراد، ومؤسسات الطوافة، وحملات الحجاج كل بقدر حاجته كبقية أراضي منى[2].

وحيث إن الدولة ـ حفظها الله ـ قد تكلفت في مشروع الخيام الكثير من الأموال؛ فهل يجوز تأجيرها أم لا:

---

(١) ينظر: فتوى للشيخ عبد العزيز بن باز في ملتقى أهل الحديث على الشبكة العنكبوتية تحت عنوان: «لا حرج لمن لم يجد مكان في منى المبيت خارجها»، وهو موجود في سلسلة لقاء مع إخوة في الله من الشريط الرابع، وفتوى للشيخ عبد الله بن جبرين في موقعه الإلكتروني برقم٧١٥٧ عن حكم استئجار الخيام في منى وكذلك ما سبق تقريره في المسألة السابقة.

(٢) ينظر قرار هيئة كبار العلماء رقم (١٨٥) في ٩/ ٢/ ١٤١٨هـ.

الذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ جواز تأجير هذه الخيام ولكن بضوابط[١] وهي:

١ ـ يراعى في قيمة الإيجار أن تكون متناسبة مع قيمة هذه الخيام حتى تنتهي قيمة تكلفة تلك الخيام ثم يكتفى في قيمة الإيجار بقيمة تكاليف الصيانة والخدمات فحسب.

٢ ـ في المساحة يراعى أن لا يعطى الشخص أو الحملة أو المؤسسة أكثر من حاجتها؛ ويلزم من زاد لديه شيء من الخيام أن يرده إلى الجهة المختصة، واسترجاع المبلغ المخصص له؛ فإن لم يكن ذلك ممكناً فلا مانع أن يؤجر تلك الخيمة بنفس القيمة التي استأجرها بدون زيادة وما زاد فهو حرام أخذه وأكله، ومن تعمد الزيادة في المساحة ليؤجر فقد اغتصب المكان؛ لأنه لا حق له فيه؛ لأنه أخذ قدراً زائداً عن حاجته، فإن زاد في الأجرة فقد جمع الإثمين.

٣ ـ في الموقع لا يكون الموقع له تأثير في قيمة الإيجار لأن الإيجار لتكلفة الخيام وهي متساوية في أول منى وآخرها، ومن زاد الأجرة اعتباراً للموقع فمعنى ذلك أنه زاد من أجل الأرض التي لا يختص بها أحد دون أحد فلا يحق له أن يزيد في أجرتها.

٤ ـ في التوزيع: يكون بحسب الأسبقية كما قال ﷺ عن منى: **«مناخ من سبق»**، ولما كان ذلك متعذراً في الوقت الحالي جعلت القرعة حلّاً للمشاحة؛ فيكون التوزيع بالقرعة وقد نص أهل العلم بأنه إذا سبق إلى شيء من المباحات اثنان فأكثر أقرع بينهما، وقيل للإمام أن يقدم أحدهما لأنه له نظر واجتهاد[٢].

---

(١) هذه الضوابط مستنبطة من قرار هيئة كبار العلماء رقم (١٨٥) في ٩/ ٢/ ١٤١٨هـ وما سبق تقريره في المسألة السابقة، ومن فتوى الشيخ ابن جبرين رقم ٧١٥٧.

(٢) ينظر: المهذب ١/ ٤٢٦، ومنهاج الطالبين ١/ ٧٩، والكافي ٢/ ٤٤٢، والمحرر ١/ ٣٦٨.

المطلب الثاني

عدم المبيت في منى

وتحته أربع مسائل:

المسألة الأولى: السكن في منى لمن لم يجد مكاناً إلا بالأجرة.

المسألة الثانية: المبيت في الشوارع وعلى أرصفة منى.

المسألة الثالثة: مبيت من لم يجد مكاناً في منى.

المسألة الرابعة: من ذهب للطواف أو نحوه ففاته أكثر الليل.

* * *

المسألة الأولى

السكن في منى لمن لم يجد مكاناً إلا بالأجرة

وتحتها ثلاثة فروع:

الفرع الأول: السكن في منى لمن لم يجد مكاناً إلا بالأجرة.

الفرع الثاني: ضابط قيمة المثل في هذه المسألة.

الفرع الثالث: من لم يجد في منى مكاناً إلا بأجرة أعلى من أجرة المثل بكثير.

* * *

الفرع الأول: السكن في منى لمن لم يجد مكاناً إلا بالأجرة[١]

ذكرنا في المسألة السابقة والتي قبلها أن تأجير الأراضي والمساكن بمنى لا يجوز، وأنها مناخ لمن سبق، وأن تأجير الخيام التي نصبتها الدولة في هذه الأزمان جائز بضوابط معينة، ولكن إذا لم يجد الحاج سكناً بالمجان أو مكاناً يسبق إليه فيضع فيه خيمة فهل يجب عليه ـ وهو لم يجد مكاناً في منى إلا بالأجرة ـ أن يستأجر أو لا؟ فيه تفصيل كالتالي:

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ظاهر؛ إذ بعد مشروع الخيام الجديد لا يوجد مكان في منى إلا بالإيجار إلا ما قل، فهل يلزم الحاج ذلك الاستئجار أو لا؟

أولاً: من أمكنه أن يبيت في منى بدون أجرة، ويؤدي الواجب فهذا قد قام بالواجب فلا يدخل في كلامنا.

ثانياً: من لم يجد مكاناً يبيت فيه في منى إلا بأجرة فهل يلزمه دفعها أو لا؟ فلا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون أجرة الخيمة بأجرة المثل، وكان قادراً على تلك الأجرة، غني عنها، فاضلة عن نفقته، وقضاء دينه، ونفقة من يلزمه نفقته؛ فإن فضلت عن ذلك لزمه أن يدفعها في استئجار الخيمة.

الحالة الثانية: أن تكون أجرة الخيمة بأكثر من أجرة المثل، فإذا زادت عن أجرة المثل فلا يجب عليه أن يستأجر حين ذاك وهو قول عامة أهل العلم[1] ودليل ذلك ما يلي:

الدّليل الأوّل: عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**حرمة مال المؤمن كحرمة دمه**»[2]، وما زاد عنه ثمن المثل لا يقابله عوض وله حرمة فلا يلزم بذله هنا.

الدّليل الثّاني: أن في بذل ما لا يقابله عوض وهو ما زاد عن ثمن المثل إضاعة للمال؛ وقد نهينا عن إضاعة المال، وكذلك فيه ضرر على الدافع؛ والضرر مرفوع في الشريعة.

الدّليل الثّالث: أن خوف فوات بعض النفس يجيز للمسلم الترخص كالتيمم ونحوه، فكذلك خوف فوات بعض المال؛ وقد أبيح للمسلم القتال

---

(١) هذه المسألة مقيسة على مسألة من لم يجد الماء لطهارته إلا بثمن. فهل يجوز له التيمم أو لا؟ والقول المذكور قول عامة أهل العلم. ينظر: بدائع الصنائع ١/ ٤٨، والمدونة ١/ ٥٠، والمهذب مع المجموع ٢/ ٢٨١، والمغني ١/ ١٥٢.

(٢) أخرجه الدارقطني في سننه ٣/ ٢٦، والبزار في مسنده ٥/ ١١٧، والشهاب في مسنده ١/ ١٣٧، وأبو يعلى في مسنده ٩/ ٥٥، والطبراني في الكبير ١٠/ ١٥٩، ونحوه عند أحمد في مسنده ١/ ٤٤٦، قال في مجمع الزوائد ٤/ ١٧٢: «رواه البزار وأبو يعلى وفيه محمد بن دينار وثقه ابن حبان وجماعة، وضعفه جماعة وبقية رجال أبي يعلى ثقات وقد رواه في حديث «سباب المسلم فسوق» هو وأحمد رحمهم الله، وأسانيده كلها لا تخلو من ضعف ولعل بعضها يقوي بعضاً.

دون ماله، كما أبيح له دون نفسه. ولذا لا يبذل ما زاد عن ثمن المثل هنا.

الدّليل الرّابع: أنه إذا كان بثمن المثل لزمه شراؤه؛ كشراء الرقيق في الكفارة والطعام في المجاعة أما إذا زاد فلا يلزمه[(١)].

هذا بالنسبة للزيادة الفاحشة عن ثمن المثل؛ كما يحصل في هذه الأوقات من أخذ بعض الناس مساحات زائدة، ثم تأجيرها؛ وقد تبين فيما سبق[(٢)] أن هذا الفعل منهم حرام؛ لعدم اختصاصهم بما زاد عن حاجتهم؛ لأن منى مناخ من سبق.

ولكن هل يلزم الناس أن يستأجروا منهم؟ نقول: لا يلزم الاستئجار منهم، ولا من غيرهم إذا كانت قيمة الإيجار تزيد عن ثمن المثل زيادة فاحشة؛ أما إذا كانت الزيادة يسيرة؛ فقد وقع خلاف بين أهل العلم في حكم تحصيل ما يجب إذا بذل بزيادة يسيرة عن ثمن المثل: فمنهم من قال يجب بذله إذا كانت الزيادة يسيرة، ولكن تقيد بأن يكون الثمن مع زيادته اليسيرة فاضلاً عن نفقته وقضاء دينه ونفقة من يلزمه نفقته وهو غني عنه. وهم جمهور العلماء من الحنفية والمالكية، والقول الصحيح من مذهب الحنابلة[(٣)].

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦]، ومن وجد الماء بثمن المثل وزيادة يسيرة يعتبر واجداً له، وكذلك هنا إذا وجد الخيمة بأجرة المثل أو بزيادة يسيرة فهو قادر على المبيت في منى.

الدّليل الثّاني: أن الضرر اليسير في المال ليس كالضرر اليسير في النفس؛ وقد قالوا: إن المريض يلزمه الغسل ما لم يخف التلف؛ فتحمل

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١/٤٠٨، وأحكام القرآن للجصاص ٤/١٠، والمهذب ٢/٢٨، والمغني ١/١٥٢.

(٢) ينظر هذا البحث في: مسألة البناء في منى ص٤٣٧.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ١/٤٨، والبحر الرائق ١/١٥٠، والتلقين ١/٦٧، والكافي لابن عبد البر ص٢٨، والإنصاف ١/٢٦٨.

الضرر اليسير في المال أحرى؛ فالضرر اليسير في البدن كصداع أو برد أو نحوه يتحمل فكذلك هنا.

الدّليل الثّالث: أن الزيادة اليسيرة مما يتغابن به الناس؛ وجرت عادتهم بقبولها[١].

القول الثّاني في المسألة للشافعية[٢]: وهو أنه لا يلزمه أن يزيد عن ثمن المثل البتة ولو بشيء يسير. واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الزيادة اليسيرة محترمة، ولهذا لو خاف تلف شيء يسير من ماله ـ لو ذهب من فقد الماء للبحث عنه ـ لم يلزمه الذهاب فكذلك هنا.

وقالوا أيضاً بأن هذا حق من حقوق الله؛ وهي مبنية على المسامحة[٣].

ولعل في أدلة القول الأول من أن الزيادة اليسيرة مما جرت عادة الناس بقبولها قوة ووضوحاً، ولو أن وكيلاً اشترى بغبن يسير فإن الموكل سيرضى به. ولذلك يترجح لدي أن الزيادة اليسيرة على ثمن المثل لا تمنع من لزوم الاستئجار، ولكن يشترط أن يكون المؤجر هو الخيمة لا المكان.

الفرع الثاني: ضابط قيمة المثل في هذه المسألة

الذي يظهر لي أن ضابط قيمة المثل التي يلزم بذلها لا بد فيها من أمرين هما:

الأمر الأول: أن نعلم أن المعتبر في قيمة المثل هو قيمة إيجار الخيام وليس الموضع؛ لأن منى مناخ من سبق، فالمنظور هو قيمة تأجير الخيام الثابتة؛ ويدخل في القيمة أجور الصيانة والخدمات.

ثانياً: المنظور في قيمة المثل كما نص أهل العلم ما جرت به العادة في تلك البقعة وتلك الحالة؛ أي: حالة التقويم[٤]. وذلك لأن خيام منى في غير

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١/ ٤٨، والمغني ١/ ١٥٢، والفروع ١/ ١٨٤.
(٢) ينظر: المجموع ٢/ ٢٨٢، وأسنى المطالب ١/ ٧٧.
(٣) ينظر: المجموع ٢/ ٢٨٢، وحاشية البجيرمي على المنهج ١/ ١١٣.
(٤) ينظر: المجموع ٢/ ٢٨٢، وأسنى المطالب ١/ ٧٧، والفروع ١/ ١٨٤.

الموسم لا أجرة لها بخلاف الموسم؛ وحيث إن التقويم لأجرة الخيام حاصل ممن وضع الخيام من الجهات الرسمية فلا تجوز الزيادة على ما قدر في أجرة الخيام. وذلك بشرط عدم تفاوت الأجرة من موضع إلى موضع؛ فإن كان الذي بقرب الجمرات أعلى في السعر من غيره، فهذا يعني أنه قد روعي المكان في الأجرة؛ وهذا خلاف ما تقرر أن منى مناخ من سبق. ولمعرفة أجرة الخيام الحقيقية فيمكن الأخذ بأجرة أبعد الخيام في منى؛ لأنه هو الذي يشعر بالأجرة الحقيقية للخيمة دون النظر إلى اعتبار المكان؛ وما زاد عنه فلا يجب على الحاج بذله إلا إذا كانت الزيادة يسيرة؛ فإذا كانت الزيادة مرتفعة، فلا يجب بذلها، فإذا لم يجد الحاج مكاناً غيرها يبيت فيه، سقط عنه المبيت في منى، ولكن أين يبيت هل هو في مزدلفة، أم في أي مكان؟ سيأتي إن شاء الله بحثه فيما بعد[١].

الفرع الثالث: من لم يجد في منى مكاناً إلا بأجرة أعلى من أجرة المثل بكثير

من لم يجد في منى مكاناً إلا بأجرة أعلى من أجرة المثل بكثير وهو قادر على بذلها؛ فقد أسلفنا أنه لا يجب عليه بذلها، ولكن هل يجوز له بذلها مع كون طلبها غير مشروع؟ الصحيح جواز بذلها، وإثم طلب الأجرة الزائدة على من طلبها لا من دفعها؛ لأنه أخذ الزيادة بغير وجه مشروع كما بينا سابقاً[٢].

المسألة الثانية

المبيت في شوارع منى وأرصفتها

وتحتها ثلاثة فروع:

الفرع الأول: المبيت في شوارع منى وأرصفتها.

الفرع الثاني: استغلال الأماكن الفارغة مما تم تأجيره.

الفرع الثالث: من علم أن حملته أو رفقته لن يبيتوا بمنى.

---

(١) ينظر هذا البحث ص٤٦٦.

(٢) ينظر: الشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ٣٥٤.

۞ الفرع الأول: **المبيت في شوارع منى وأرصفتها**[(١)]

في المسألة السابقة تكلمنا عن حكم استئجار الخيام في منى؛ واتضح لنا أنه إذا زادت قيمة أجرة الخيام عن أجرة المثل زيادة فاحشة فلا يجب استئجار تلك الخيام، مع العلم أنه يراعى في قيمة الأجرة أجرة الخيام دون المكان بما هو معتاد في هذا الزمان والمكان، ولكن إذا وجد من يعجز عن استئجار تلك الخيام، أو زادت قيمتها عن أجرة المثل فهل يجب عليه أن يبيت في شوارع وميادين وأرصفة منى أو أن المبيت عند ذلك يسقط عنه؟

إن الناظر في حال الناس يرى طائفة منهم يجدون المبيت في هذه الأماكن هو الحل لارتفاع قيمة أجرة الخيام بمنى مع وجوب المبيت فيها. ويمكن أن يستدل لهؤلاء على ذلك بالأدلة الشرعية التي دلت على أن المكلف مأمور بأن يأتي من الأمر ما استطاع كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[(٢)]؛ والمكلف قادر على أن يأتي بالمبيت على هذه الصفة فلا يسقط عنه المبيت فيها.

ويمكن أن يستدل لهم أيضاً بأن البدل لا ينتقل له حتى يعجز عن المبدل؛ والمبيت في هذه الشوارع وعلى الأرصفة أيسر لأداء الواجب؛ وإلا فيلزم الإنسان البحث في المخيمات؛ فإذا لم يجد مكاناً عند ذلك يسقط عنه المبيت، والبحث فيها أمر فيه صعوبة ظاهرة، فإما أن يؤدي هذا المتيسر وهو أن يبيت على الأرصفة، أو يبقى الدم في حقه؛ لأنه ترك المبيت مع عدم البحث.

ويستدل لهم أيضاً: بأن ما يقال في منى في هذا الزمان صادق على

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما تعج به أرصفة منى في هذه الأزمان من المفترشين مما يسبب الكثير من المشاكل فهل يجب على من لم يجد مكاناً يسكن فيه في منى أن يبيت على هذه الأرصفة والشوارع أو لا يجب؟

(٢) سبق تخريجه ص١٢٠.

مزدلفة؛ فالزحام في الشوارع والأرصفة موجود في المزدلفة كما هو في منى. فهل يقال بعدم جواز المبيت في هذه الأماكن في المزدلفة أيضاً كما يقال في منى، فيسقط المبيت في المزدلفة عن كثير من الحجاج[١].

وهناك من أهل العلم كالشيخ ابن باز وابن عثيمين وغيرهما[٢] من قال بأنه لا يجب المبيت في هذه الأماكن؛ بل يحرم في بعض الأحيان.

واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة نذكر منها:

الدّليل الأوّل: ما ورد من الأدلة التي تدل على إذن النبي ﷺ لبعض أصحاب الأعذار بعدم المبيت بمنى. ومن ذلك ما رواه ابن عمر: «أن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه استأذن رسول الله ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى؛ من أجل سقايته فأذن له»[٣].

وما رواه أبي البداح عن أبيه رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ رخص لرعاء الإبل في البيتوتة عن منى بأن يرموا يوماً ويدعوا يوماً»[٤]، وكذلك ما ورد عن ابن عباس أنه كان يقول: «إذا كان للرجل متاع بمكة يخشى عليه الضيعة إن بات بمنى فلا بأس أن يبيت عنده بمكة»[٥].

---

(١) ينظر: موقع ملتقى أهل الحديث على الإنترنت في مناقشة علمية حول موضوع قوة الفتوى وصراحتها حول حكم المبيت بمنى.

(٢) من شرح الشيخ عبد العزيز بن باز لبلوغ المرام ـ كتاب الحج ـ مسألة سائل عن المكان الذي يجلس فيه هل يكون على الأرصفة أو السيارة؟ فقال رحمه الله: لا يجلس في مكان خطر، إن تيسر المكان المناسب وإلا يخرج.

وينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٣/ ٢٤١، وينظر: كتاب مسائل يكثر السؤال فيها في الحج لعبد الله الفوزان ص١٧.

(٣) أخرجه البخاري ٢/ ٦٢١ (١٦٥٨) كتاب الحج، باب هل يبيت أصحاب السقاية في غير مكة؟ ومسلم ٢/ ٩٥٣ (١٣١٥) كتاب الحج، باب وجوب المبيت بمنى ليالي أيام التشريق والترخيص في تركه لأهل السقاية.

(٤) سبق تخريجه ص٤١٨.

(٥) أخرجه سعيد بن منصور في سننه. ينظر: المحلى لابن حزم ٧/ ١٨٥، وأخرجه الفاكهي بسنده في أخبار مكة ٢/ ٦٥، وذكره ابن عبد البر في التمهيد ٧/ ٢٦٣، =

وقد قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا كان النبي ﷺ قد رخص لأهل السقاية وللرعاة في ترك البيتوتة، فمن له مال يخاف ضياعه، أو مريض يخاف من تخلفه عنه، أو كان مريضاً، سقطت عنه بتنبيه النص على هؤلاء والله أعلم»[١]. اهـ.

وإذا كان الأمر كما ترى من شدة الزحام وضيق منى، فيلحق بأصحاب الأعذار من لم يجد مكاناً لا يصلح لمثله؛ ومن ذلك المبيت على الأرصفة وفي الشوارع؛ وقالوا بأنه أولى بالعذر من المبيت من الرعاة والسقاة[٢].

الدّليل الثّاني: ما ورد من قوله ﷺ في حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «إياكم والجلوس على الطرقات. . .»[٣]، وكذا حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا سافرتم في الخصب، فأعطوا الإبل حظها من الأرض... وإذا عرستم، فاجتنبوا الطريق؛ فإنها طرق الدواب ومأوى الهوام**»[٤]، وفي هذه الأحاديث وغيرها ما يمنع من الجلوس أو النزول في الطرقات؛ ولا شك أن الجالسين في طرقات وأرصفة منى لم يعطوا الطرق حقها. وقد علل في الحديث الثاني أن المنع بسبب أن الطرق طرق الدواب؛ فما بالك بطرق الناس والسيارات[٥].

= وإسناده عند الفاكهي حسن إن شاء الله فيه محمد بن أبي عمر العدني صدوق كانت فيه غفلة. التقريب ص٥٣١ وباقي رجاله ثقات.

(١) زاد المعاد ٢/ ٢٩٠.

(٢) ينظر: مسائل يكثر السؤال عنها في الحج د. عبد الله الفوزان ص١٧.

(٣) أخرجه البخاري ٢/ ٧٨٠ (٢٣٣٣) كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها، ومسلم ٣/ ١٦٧٥ (٢١٢١) كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات.

(٤) أخرجه مسلم ٣/ ١٥٢٥ (١٩٢٦) كتاب الإمارة، باب مراعاة مصلحة الدواب في السير.

(٥) ينظر: موقع الإسلام اليوم بإشراف د. سلمان العودة، من فتوى للمشرف العام بتاريخ ١/ ٧/ ١٤٢١هـ، وانظر: الفتوى رقم ١٥٩٦ في موقع المسلم على الإنترنت د. ناصر العمر.

الدّليل الثّالث: القاعدة الشرعية لا ضرر ولا ضرار، ولا شك أن هذه القاعدة منطبقة تماماً على حال أولئك الذين يبيتون في الطرقات وعلى الأرصفة في منى وذلك لعدة أمور منها:

١ ـ ما يسببه فعلهم من إغلاق المنافذ والسبل وإرباك الحجاج والحركة العامة مرورية كانت أو إسعافية؛ بل إن هؤلاء يتسببون في منع من له مكان في منى من الوصول إلى مكانه الذي اختص به.

٢ ـ أن هذا الفعل سبب رئيس فيما يحصل من حالات وفاة ودهس وتزاحم في الطرق المؤدية إلى الجمرات؛ مما يسبب تعطيل الحركة المؤدية إلى الجمرات، وتخوف الناس من الذهاب إليها، وهذا يدركه من له عينان وتجربة.

٣ ـ الضرر الشخصي الحاصل للفرد بنفسه؛ فلا يخفى ما تعج به هذه الطرقات والأرصفة من روائح لعوادم السيارات، وما يتعرض له من يبيت في الطرق من السرقات، التي أصبح بعض السراق يتحينون وقتها للهجوم على النائمين وسلبهم ما خف حمله وغلا ثمنه.

الدّليل الرّابع: المشقة تجلب التيسير قاعدة شرعية؛ ولا شك أن أمر الحجاج بالمبيت في هذه الأماكن من المشقة المخالفة لمنهج النبي ﷺ في الحج الذي بني على قوله ﷺ: «**افعل ولا حرج**»، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك؛ فإذا كان الفعل ممكناً مع المفسدة الراجحة، لم تكن استطاعة شرعية؛ كالذي يقدر أن يحج مع ضرر يلحقه في بدنه أو ماله...»[1]، وكما هو معلوم أن المشقة ليست مقصودة للشارع لذاتها، لا في الحج ولا غيره؛ ولا شك أن فعلهم هذا فيه مشقة من وجهين:

١ ـ تكليف الحاج بالبحث عن رصيف فارغ، أو شارع فيه مكان للمبيت فيه مشقة ظاهرة.

---

(١) منهاج السنة لشيخ الإسلام ٣/ ٤٩

٢ ـ ما يحصل على الحجاج من مشقة عند المبيت في هذه الأماكن؛ خاصة من كان معه عائلة. فإن قيل تبقى المرأة جالسة طوال المبيت ففيه مشقة ظاهرة، وإن قيل تضطجع ففي اضطجاعها من قلة الأدب، وانكشاف شيء من جسدها أمام الناس فتقع في المحظور.

الدّليل الخامس: القاعدة الأصولية المشهورة: الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى من الفضيلة المتعلقة بزمانها ومكانها، والفضيلة المتعلقة بزمانها أولى من الفضيلة المتعلقة بمكانها.

ومن فروعها أن القرب من الكعبة في الطواف مستحب، والرمل مستحب فلو منعته الزحمة من الجمع بينهما، ولم يمكن الرمل مع القرب، وأمكنه البعد والمحافظة على الرمل مع البعد فهو أولى؛[1] والذي يبيت على الأرصفة لا يمكن أن يأتي بالعبادة على وجهها الأفضل.

الدّليل السّادس: القاعدة الأصولية إذا تعارض المانع والمقتضي، قدم المانع[2]. والموانع في هذا المبيت كثيرة، والمقتضي إن قيل بوجوده واحد؛ فلا شك أن تقديم المانع أولى.

أما قول من قال بأن من أخذ بهذا يلزمه أن يبحث في مخيمات منى بحثاً دقيقاً؛ فإذا لم يجد، سقط عنه المبيت. يقال: إن هذا غير لازم من وجهين:

الأول: أن هذا تكليف ما لا يطاق؛ وهو منفي في الشرع، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

الثاني: أن المكلف متعبد بغلبة الظن كما أنه متعبد باليقين؛ وقد قررنا ذلك في غير موضع من هذا البحث، فإذا غلب على ظنه أنه لا يجد مكاناً

---

(١) ينظر: مغني المحتاج ١/ ٢٣٠، وفتح المعين للمليباري ٢/ ٥، والأشباه والنظائر للسيوطي ص١٤٧، والمنثور في القواعد للزركشي ٣/ ٥٣.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١١٥.

يليق به في منى فلا أصل لتكليفه بالبحث عن موضع يبيت فيه. إذ لو قلنا بذلك للزمه أن يبحث كل ليلة عن مثل هذا؛ ولا شك أن في هذا مشقة غير متحملة.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأدلة والمناقشات يترجح لي ـ والله أعلم ـ إمكان الجمع بين القولين؛ بأن يقال: إن ما كان طريقاً مطروقاً للسيارات أو المارة، أو موصلاً للمشعر؛ كالجمرات مثلاً فلا يكون مبيتاً لا هو ولا رصيفه، أما ما ليس طريقاً مطروقاً بأن كان مغلقاً مثلاً، أو بعيداً عن أماكن الزحام ولا يعتبر ممراً للمشاة فهذا داخل في قوله ﷺ عن منى «**مناخ من سبق**». والأصل أن منى تصلح للمبيت إلا ما كان طريقاً مطروقاً إلا إذا ترتب عليه ضرر بشمس أو نحوها، أو مصلحة لعموم الناس كالمشعر ونحوه، هذا في مسألة الجواز، أما ما كان خلاف ذلك؛ فلا يجوز للحاج أن يبيت فيه؛ فيضر بنفسه أو بالمسلمين.

بناء على ما سبق تقريره في هذا الفرع وما قبله نذكر بعض الفروع المشابهة له في الاستدلال بدون إعادة ذكر الأدلة المتشابهة رغبة في الاختصار:

الفرع الثاني: استغلال الأماكن الفارغة مما تم تأجيره

لا شك أننا سبق أن بيّنّا أنه يجوز تأجير الخيام بضوابط معينة، واختصاص كل مستأجر بخيمته، ويتبع العين المؤجرة كل ما يمكّن المستأجر من الانتفاع بها؛ لأن الانتفاع من العين المؤجرة هو غاية الإجارة؛ وما منع من ذلك يكون مانعاً للإجارة[1]، وما يمكّن المستأجر من الانتفاع بخيمته؛ كالطرق المؤدية إليها فلا يحق لأحد أن يؤذي الناس في المبيت في طرقاتهم بين الخيام. ولكن مما يعرف أنه يلحق بكثير من المخيمات بعض المساحات

---

(١) ينظر: المغني ٥/٢٦٣، كشاف القناع ٤/٢٦، ومطالب أولي النهى ٣/٦٥٦، وتبيين الحقائق للزيلعي ٤/٩٩.

الفارغة، التي ليست من مصالح الخيام الحقيقية، التي تمكّن من الانتفاع بها، فهذه في واقعها لا تدخل ضمن المنافع المستأجرة، ولا وسائلها. فلذا لا يحق لأحد أن يمنع الحجاج من المبيت بها؛ ولو كانت تابعة لأحد المخيمات المحاطة؛ لأن منى مناخ من سبق. وكل من سبق أو استأجر اختص بمكانه فحسب وبما يمكنه من الانتفاع به أما غيره فلا. فالذي يظهر مما سبق ذكره، جواز استغلال الأماكن الفارغة، التي لا تمنع من الانتفاع بالمساحات، التي سبق إليها أو أجرت خيامها[1]؛ لأننا لو قلنا بالمنع بناء على الاستئجار، لكان معناه أن التأجير للمكان وليس للخيام، وهذا مما يحرم بالأدلة المذكورة سلفاً والله أعلم.

الفرع الثالث: **من علم أن حملته أو رفقته لن يبيتوا بمنى**

بأن تكون الرفقة أو الحملة قد عينت للحجاج مكاناً في مزدلفة مثلاً، فهنا وبناء على ما تقرر سلفاً من وجوب المبيت بمنى، وأن ترك المبيت بها عمداً موجب للفدية؛ فإن كان يستطيع أن يحجز مع حملة أخرى تناسب قدرته المادية بمنى فهذا يجب عليه تغيير حملته إلى الحملة الأخرى، لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. أما إن كانت الحملات التي تناسب قدرته المادية على حد سواء كلهم يبيتون في المزدلفة ليالي التشريق، أو كلهم سواء؛ وقد يحصل لهم المبيت بمنى وقد لا يحصل لهم، أو قد فات إمكان التسجيل مع الحملات التي تبيت بمنى ولم يتبق إلا هذه، فيجوز له والحال هذه التسجيل فيها بناء على قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾؛ فهذه حدود استطاعته والله أعلم[2].

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣٠/ ٤٠٠.

(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/٢٥٨.

المسألة الثالثة

مبيت من لم يجد مكاناً في منى

وتحتها أربعة فروع:

الفرع الأول: مبيت من لم يجد مكاناً في منى.

الفرع الثاني: السكن في أطراف مكة مما هو خارج الحرم.

الفرع الثالث: من وجد مكاناً في مزدلفة أرخص من منى.

الفرع الرابع: مقدار المبيت الواجب في منى لغير النازل فيها.

* * *

الفرع الأول: مبيت من لم يجد مكاناً في منى(١)

تبين لنا مما سبق أن من لم يجد مكاناً في منى يناسب له، لا يجب عليه المبيت على الأرصفة والشوارع المطروقة، التي يترتب على مبيته فيها من المفاسد أعظم من مصلحة مبيته. ولكن هل يسقط عنه المبيت في منى مطلقاً فيبيت في أي مكان يريد، أو أنه يلزم بأن يبيت في المنطقة التي ينتهي إليها مبيت الحجاج في أي جهة من الجهات؟ أو بعبارة أخرى يبيت في أقرب مكان يلي منى؟ وللعلماء المعاصرين في هذه المسألة قولان:

القول الأوّل: أنه يجب عليه أن يبيت في أقرب مكان يلي منى، أي: حيث انتهى الناس. وذلك بعد أن يبحث، ولم يجد مكاناً. وقال بهذا القول الشيخ ابن عثيمين(٢)، وغيره من العلماء المعاصرين(٣)، وهو فتوى اللجنة الدائمة للإفتاء(٤).

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في هذا البحث ما جدَّ في هذه الأزمان من شدة الزحام، وكثرة الخيام مما أدى إلى استغراق مساحة منى بالكامل، مما أدى إلى عدم إمكان المبيت فيها لطائفة من الناس فأين يذهب هؤلاء؟

(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٤٠.

(٣) كالشيخ عبد الله بن جبرين، والشيخ صالح بن فوزان. ينظر: كتاب ١٠٠ مسألة في الحج والعمرة للشيخ ابن جبرين ص٥١، وفتاوى ابن فوزان ٥/ ١٦٧.

(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٦٦.

واستدلوا على ذلك بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: قياس امتلاء منى على امتلاء المسجد؛ فإن المسجد إذا امتلأ، وجب على الناس أن يصلوا حوله؛ لتتصل الصفوف حتى يكونوا جماعة واحدة؛ والمبيت مثله(١).

ونوقش: بأن هذا قياس مع الفارق من وجهين:

الأول: أن في الصلاة حاجة لاتصال الصفوف وهو من أجل الاقتداء؛ وليس هناك اقتداء في المبيت بمنى(٢).

الثاني: أن الصلاة قد ورد النص بالنهي عن صلاة الفذ خلف الصف؛ وهو في المسجد، ففي الحديث: أن النبي ﷺ: «**رأى رجلاً يصلي خلف الصف وحده؛ فأمره أن يعيد**»(٣). ولذا لا تصح صلاة من صلى خارج المسجد إلا مصطفين صفوفاً متصلة. أما منى؛ فلا يرعى فيها ذلك.

الدّليل الثّاني: أن المقصود من المبيت أن يكون الناس مجتمعين أمة واحدة، وهذا من أعظم مقاصد الحج؛ وهو توحيد الناس في عبادتهم، وفي لبسهم، وفي مبيتهم(٤).

ونوقش: أن القول بأن المقصود هو الاجتماع صحيح؛ والاجتماع قد

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٦٦، والمدونة ١/١٥١، حلية العلماء ٢/١٨٤، ومجموع الفتاوى ٢٢/٦٣٢.

(٢) ينظر: رسالة الأحكام الفقهية المتعلقة بالمكان في العبادات د. فؤاد الغنيم ٢/٦٦٣.

(٣) أخرجه أبو داود ١/١٨٢ (٦٨٢) كتاب الصلاة، باب الرجل يصلي وحده خلف الصف، والترمذي في سننه ١/٤٤٥ (٢٣٠) كتاب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة خلف الصف وحده، وابن ماجه ١/٣٢٠ (١٠٠٣) كتاب الصلاة، باب صلاة الرجل خلف الصف وحده، وأحمد في مسنده ٤/٢٢٧، وابن خزيمة في صحيحه ٣/٣٠، وابن حبان ٥/٥٧٦، والدارمي في سننه ١/٣٣٣، والدارقطني ١/٣٦٢، والبيهقي في سننه ٣/١٠٤، قال الترمذي: «حسن»، وقال ابن المنذر: «أثبته أحمد وإسحاق وصححه ابن حبان». ينظر: تحقيق أحاديث التعليق لابن عبد الهادي ٢/٣٣، وصححه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص١١٠.

(٤) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/٢٥٤.

حصل بمن في منى وهم كثر؛ وهو إنما ترك الاجتماع معهم لتعذر المكان[(١)].

ويُجاب: بأن المقصود هو اجتماع الحجاج كلهم وليس البعض دون البعض، ولذا فإن كفاهم المكان المحدد؛ وإلا يلزمهم المبيت فيما قرب له من الأماكن؛ ليحصل الاجتماع.

الدّليل الثّالث: قياس المبيت في منى على كثير من الواجبات الشرعية التي إذا لم يتمكن منها، سقطت إلى بدل؛ إذا كان البدل ممكناً. وهكذا هنا؛ إذا سقط المبيت في منى، لا يسقط مطلقاً بل إلى بدل؛ وهو المبيت فيما اتصل بمبيت الحجاج.

ويُناقش: أن البدل إنما يحدده الشارع بنفسه: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦]، وقوله ﷺ: «**صل قائماً فإن لم تستطع فصل قاعداً...**»[(٢)] الحديث، والشارع لم ينص على بدل للمبيت بمنى؛ فيبقى كغيره من الواجبات التي تسقط إلى غير بدل؛ لأن الشرع لم ينص على بدل لها.

القول الثّاني: أن المبيت في منى في هذه الحال يسقط، ويجوز للحاج عند ذلك أن يبيت في أي مكان شاء في العزيزية أو مزدلفة أو غيرهما. وهو قول سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز[(٣)]، وهو الظاهر من فتوى اللجنة الدائمة للإفتاء أيضاً[(٤)].

واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[(٥)]؛ ومن بحث فلم يجد مكاناً في منى، فقد فعل ما أمر به، فلا حرج عليه، إذا بات في أي مكان آخر[(٦)].

---

(١) ينظر: الأحكام الفقهية المتعلقة بالمكان في العبادات د. فؤاد الغنيم ٢/ ٦٦٣.
(٢) أخرجه البخاري ١/ ٣٧٦ (١٠٦٦) كتاب الصلاة، باب إذا لم يستطع قاعداً صلى على جنب.
(٣) ينظر: فتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ٢٦٣.
(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٧٢.
(٥) سبق تخريجه ص١٢٠.
(٦) ينظر: فتاوى الشيخ ابن باز ١٧/ ٣٦٢.

ويُناقش: أن ما أمر بالاجتماع فيه ـ إذا ضاق ـ يكون ما جاوره له حكمه كالمسجد، ومن التقوى أن يقف فيما جاور المكان ما دام أنه ملاصق له لأنه غاية استطاعته.

الدّليل الثّاني: أن من لم يجد مكاناً في منى يقاس على أصحاب الأعذار كالسقاة والرعاة. فالنبي ﷺ عندما أسقط عنهم المبيت منهم من بات في مكة ومنهم من بات في غيرها، وهذا يشمل كل معذور؛ لأن الرخصة إذا جاءت مطلقة لم تقيد[1].

ويُناقش من وجهين:

الأول: أن النبي ﷺ عَذَرَ هؤلاء لأعمال خاصة، ولذا منهم من بات في مكة من أجل السقاية؛ لأن السقاية هناك، ومنهم من بات في أماكن الرعي، لأن رعيه هناك. أما من لم يجد منزلاً فما هو عذره الخاص الذي يبيح له الانتقال من مجاورة خيام الحجيج إلى مكة أو غيرها.

الوجه الثاني: يلزم من ذلك أن من لم يجد مكاناً وهو من أهل جُدة أن يبيت فيه، وكذا أهل الطائف، وهكذا أهل القرى والمدن القريبة يبيتون في بيوتهم، وهذا بلا شك منافٍ لمقصد من مقاصد الحج وهو اجتماع الناس.

ويُجاب عن الوجه الثاني: بأن المبيت إذا تعذر في منى؛ فلا يعني الخروج من حدود الحرم، بل يبيت الإنسان في أي مكان ما دام داخلاً في حدود الحرم.

ويعترض عليه: بأن تحديد المبيت بملاصقة خيام الحجاج أولى من تحديده بالحرم؛ لأنه أقرب في القياس؛ ولا دليل على قصر المبيت في حدود الحرم؛ بينما القياس يدل على وجوب مجاورة الحجيج في المبيت.

الدّليل الثّالث: أن من لم يجد مكاناً في منى مقيس على من فقد عضواً من أعضاء الوضوء؛ فإن من فقد عضواً من أعضاء الوضوء، سقط غسله،

---

(١) ينظر: رسالة الأحكام المتعلقة بالمكان د. فؤاد الغنيم ٢/ ٦٦٢.

فكذلك من لم يجد مكاناً في منى، سقط عنه المبيت[١].

ونوقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن العضو يتعلق الحكم بغسله؛ ولم يوجد فسقط غسله. أما المبيت فالمقصود منه الاجتماع؛ وأن يكون الناس أمة واحدة، وهو يحصل إذا امتلأت منى بمجاورة المكان الذي وصل إليه مبيت الحجاج[٢].

الدّليل الثّالث: القاعدة الفقهية: أنه لا واجب مع عجز، ولا حرام مع ضرورة[٣]. ومن عجز عن المبيت بمنى فقد سقط الواجب عنه، وإذا سقط المبيت عنه؛ فيجوز له أن يبيت في أي مكان شاء[٤].

ويُناقش: بما سبق بأنه لو كان المقصد هو القيام بالواجب فحسب، لكان ذلك متوجهاً؛ ولكن المقصد الأعظم من هذا المبيت هو اجتماع الناس أمة واحدة؛ وهذا لا يحصل إلا بأن يبيت من لم يجد مكاناً في منى في منتهى خيام الحجاج[٥].

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي - والله أعلم - رجحان القول الأول؛ وأن من لم يجد مكاناً في منى، يبيت حيث انتهى الناس، أو بعد آخر خيمة من خيام الحجاج، وإن كانت الأقوال؛ فيها نوع من التكافؤ؛ ولكن ترجيح هذا القول يظهر الحكمة من مشروعية الحج؛ لجمع الناس وتوحيدهم؛ لإقامة ذكر الله، كما أنه في هذه الأزمان قد توسع الناس في ترك هذا الواجب وهو المبيت في منى للترفه في البقاء في الفنادق الفارهة في أنحاء مكة؛ مما أفقد الحج معناه الحقيقي، الذي سماه به النبي ﷺ: **«عليهن جهاد لا قتال فيه»**[٦]. فإذا قيل: المبيت في أي مكان جائز إذا امتلأت منى؛ تساهل الناس حتى في التأكد من عدم إمكان المبيت في

---

(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٣/ ٢٥٤

(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٥٤.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين ٢/ ٤١.

(٤) ينظر: كلام الشيخ ابن باز منقولاً من موقع ملتقى أهل الحديث على الإنترنت في مناقشة علمية بعنوان قوة الفتوى وصراحتها في حكم المبيت بمنى.

(٥) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٥٤.

(٦) سبق تخريجه ص٨٧.

منى، فضلاً عن الذهاب للمبيت في آخر الناس، ولكن إذا قيل بيتوا في آخر الناس كان ذلك دافعاً لهم؛ للتأكد من عدم إمكان المبيت في منى ثم باتوا في آخر الناس.

بناء على ما سبق تقريره في هذا الفرع وما قبله نذكر بعض الفروع المشابهة له في الاستدلال بدون إعادة ذكر الأدلة المتشابهة رغبة في الاختصار:

الفرع الثاني: **السكن في أطراف مكة مما هو خارج الحرم**

بناء على ما ذكر سابقاً؛ فإن السكن في أطراف مكة مما هو خارج الحرم إن كان في أثناء النهار فهو جائز وإن كان خلاف الأولى؛ لأن الأفضل هو السكن في منى ليلاً ونهاراً أيام التشريق؛ لفعل النبي ﷺ[1]، أما إن كان المقصود به المبيت ليلاً؛ فكما بينا أنه لا يجوز المبيت إلا حيث انتهى مبيت الحجاج؛ هذا هو الواجب، أما على القول المرجوح وهو أن من لم يجد مكاناً في منى يبيت حيث شاء؛ فالذي يظهر أنه لا فرق بين ما كان داخل الحرم أو خارج الحرم. ومن فرق فعليه الدليل؛ ولا يوجد دليل على ذلك.

الفرع الثالث: **من وجد مكاناً في مزدلفة أرخص من منى**

بناءً على ما سبق ذكره في المسائل السابقة؛ فلا يخلو الحال: إما أن يكون المكان الذي في منى قيمته أعلى من سعر المثل بكثير، أو هو بسعر المثل؛ ولكنه لا يستطيعه أو يستطيعه؛ وليس فاضلاً عن حاجته. فهنا يجوز له أن يستأجر في مزدلفة بالأرخص، كما يجوز له بناءً على ما سبق ذكره أن لا يستأجر بل ينظر آخر مكان الحجاج حيث تنتهي خيامهم؛ فيضع خيمته أو ما يبيت فيه.

---

(١) ينظر: فتاوى ابن باز ١٧/ ٣٥٤، ٣٢٦، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٤٣، وفتاوى ابن فوزان ٥/ ١٦٧.

أما إن كان المكان الذي في منى ـ كما أسلفنا ـ قيمته بسعر المثل، وهو فاضل عن حاجته وحاجة من ينفق عليه؛ ولم يجد مكاناً في منى بدون استئجار؛ وقد روعي في سعر المثل قيمة أجرة الخيام فحسب، فهنا لا بد أن يستأجر المكان الذي في منى؛ لأنه هو المكان الذي يتم به الواجب. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[١].

الفرع الرابع: مقدار المبيت الواجب في منى لمن يأتي من خارجها

لم يختلف كلام أهل العلم الذين قالوا بوجوب المبيت بمنى ليالي أيام التشريق في أن المعتبر في المبيت أن يحصل في منى الليل كله، أو أكثره، أو معظمه، أو جله، هذه العبارات التي تردد في كلام أهل العلم في هذه المسألة[٢]، وهذا مبني على أن المبيت يطلق على من بات الليل، أو أكثره؛ بخلاف نصف الليل فما دون؛ لا يسمى مبيتاً، ولأن من حلف لا يبيت عند زيد حنث بمكثه عنده أكثر الليل. وهو فتوى جماعة من العلماء المعاصرين[٣].

المسألة الرابعة

من ذهب للطواف أو نحوه ففاته أكثر الليل

وتحتها فرعان:

الفرع الأول: من ذهب للطواف أو نحوه ففاته أكثر الليل.

الفرع الثاني: ترك المبيت بمنى للعاملين على مصالح الحجاج.

* * *

(١) ينظر البحث نفسه ص٤٥٤.

(٢) ينظر: المدونة ٢/ ٤١١، والإقناع للشربيني ١/ ٢٥٧، ومطالب أولي النهى ٢/ ٤٣٠.

(٣) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٤٣، وفتاوى الفوزان ٥/ ١٦٧.

الفرع الأول: **من ذهب للطواف أو نحوه ففاته أكثر الليل**[(١)]

تحرير محل النزاع:

١ ـ اتفق من قال بوجوب المبيت في منى من العلماء على أن المبيت يصدق على كل من وجد في منى الليل كله أو أكثره[(٢)].

٢ ـ اتفق من قال بوجوب المبيت في منى من أهل العلم على أن أهل السقاية والرعاة يعذرون بمبيتهم خارج منى[(٣)].

٣ ـ اختلف من قال بوجوب المبيت في منى من العلماء في إلحاق سائر أهل الأعذار كالمرضى ومن له مال يخاف عليه ونحوهم بأهل السقاية والرعاة في عذرهم بالمبيت خارج منى على قولين:

القول الأوّل: أن سائر أهل الأعذار يلحقون بالرعاة وأهل السقاية في جواز المبيت خارج منى. وهو قول الشافعية[(٤)]، والحنابلة[(٥)].

واستدلوا على ذلك بما ورد من عذر النبي ﷺ للعباس من أجل سقايته للحجاج، وللرعاة من أجل دوابهم ودواب الحجاج؛ ويقاس عليهم كل ذي عذر كالمرضى، ومن له مال يخاف ضياعه ونحوهم؛ لأن النبي ﷺ رخص لهؤلاء تنبيهاً على غيرهم. وبعبارة أخرى أن المعنى الذي عذروا به موجود في غيرهم؛ فلزم إلحاقه بهم[(٦)].

الدّليل الثّاني: عموم الآيات والأحاديث الدالة على أن الإنسان لا يكلف إلا ما يستطاع؛ كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في النوازل هو ما حصل في هذه الأوقات من شدة الزحام، وكثرة الناس، مما يترتب عليه في أحيان كثيرة من تأخر الطائفين للإفاضة عن المبيت بمنى؛ فهل يوجب ذلك دماً أو لا؟

(٢) ينظر: المدونة ٢/ ٤١١، والإقناع للشربيني ١/ ٢٥٧، وشرح المنتهى ٣/ ١٣٩.

(٣) ينظر: التمهيد ١٧/ ٢٦٠، والمجموع ٨/ ١٧٨، والمغني ٣/ ٢٥٦.

(٤) ينظر: الأم ١/ ٤٥٣، التنبيه للنووي ص٧٨، والمجموع ٨/ ١٧٩.

(٥) ينظر: المغني ٣/ ٢٦٥، والمبدع ٣/ ٢٥٣.

(٦) ينظر: المغني ٣/ ٢٥٦.

وقوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»؛ وهذا يشمل كل واجب[(١)].

القول الثّاني: أن من ترك المبيت من غير أهل السقاية والرعاة، فقد ترك الواجب فيجب عليه دم. وهو قول المالكية[(٢)].

واستدلوا على ذلك بعموم الأدلة الدالة على وجوب المبيت كحديث الترخيص للعباس والرعاة. فالنبي ﷺ لم يأذن إلا لهذين الصنفين؛ فدل على قصر الإذن على هؤلاء مع احتمال وجود غيرهم من أهل الأعذار في ذلك الوقت؛ ولم ينقل الإذن إلا لهؤلاء، فدل على أنه لا يعذر سواهم[(٣)].

ويُناقش هذا الاستدلال من أوجه:

الأول: أن قصر الإذن على هؤلاء مع وجود العلة في غيرهم تحكُّم ظاهر.

الثاني: أن كون الرسول ﷺ رخص للعباس رضي الله عنه مع إمكان أن ينيب أحداً من أهل مكة الذين لم يحجوا؛ مما يدل على أن مسألة المبيت وأمرها خفيف؛ أي: ليس وجوبها محتماً؛ لأنها تسقط بالعذر[(٤)].

الثالث: أن قياس أصحاب الأعذار على الرعاة وأهل السقاية يسنده ظواهر النصوص وقواعد الشرع؛ من عدم تكليف ما لا يستطاع، وسقوط التكليف عمن لا يستطيع.

---

(١) سبق تخريجه ص١٢٠.

(٢) والذي يظهر لي من كلام المالكية أنهم يقصدون بمنع قياس أصحاب الأعذار الخاصة على هؤلاء كالمرضى ومن له مال يخاف عليه. أما من كان عذره لمصلحة عامة فقد اختلفوا في إلحاقه، وهو احتمال عند بعضهم، والجمهور منهم على اختصاص ذلك بأهل السقاية والرعاة؛ حتى إنهم نصوا بوجوب الدم وإن تركه للضرورة. ينظر: إرشاد السالك لابن فرحون ١/٤٦٨، وشرح الزرقاني للموطأ ٢/٤٩٥، وحاشية العدوي ١/ ٦٨٤، والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٢/٤٩.

(٣) ينظر: التمهيد ١٧/ ٢٦٠، وشرح الزرقاني للموطأ ٢/ ٤٩٥.

(٤) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٣/٢٣٨.

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بأن سائر أهل الأعذار يلحقون بأهل السقاية والرعاة. وبناء على ذلك؛ فإن من ذهب للطواف، أو نحوه ففاته أكثر الليل؛ فلا يلزمه فدية؛ خاصة إذا كان طوافه للإفاضة؛ وهي ركن من أركان الحج، أو كان الذي منعه من الوصول إلى منى توقف السير، أو ازدحامه مثلاً؛ مما ليس له استطاعة لدفعه. فهؤلاء من أصحاب الأعذار. وقد نص على عذرهم عدد من العلماء المعاصرين[1].

۞ الفرع الثاني: ترك المبيت بمنى للعاملين على مصالح الحجاج

تكرر معنا في المسائل السابقة أن النبي ﷺ أذن لأهل السقاية والرعاة بعدم المبيت بمنى؛ ولا شك أن هذا الإذن لنفعهم المتعدي للمسلمين؛ وهكذا يدخل في حكمهم من ترك المبيت لرعاية مصالح الناس؛ لأن مصالح الناس تختلف من زمان لآخر، ففي زماننا هذا الأطباء، ورجال الإطفاء، والأمن؛ هم من يقومون بمصالح الحجاج[2].

قال ابن قدامة: «ولأنهم يشتغلون بالرعاية واستقاء الماء؛ فرخص لهم لذلك؛ وكل ذي عذر من مرض، أو خوف على نفسه، أو ماله؛ كالرعاة في هذا؛ لأنهم في معناهم»[3]. وقال أيضاً: «ولأن عليهم مشقة في المبيت لحاجتهم إلى حفظ مواشيهم وسقي الحجاج»[4]، وقال النووي: «ومن المعذورين من له مال يخاف ضياعه لو اشتغل بالمبيت، أو يخاف على نفسه أو كان به مرض يشق معه المبيت، أو له مريض يحتاج إلى تعهد، أو يطلب آبقاً، أو يشتغل بأمر يخاف فوته»[5].

---

(١) ينظر: فتاوى نور على الدرب لابن باز ٦/ ٣٣٧، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٤٦.
(٢) ينظر: فتاوى نور على الدرب لابن باز ٦/ ٣٣٧، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٣٧.
(٣) الكافي ١/ ٤٥٣. (٤) المغني ٣/ ٢٦٥.
(٥) المجموع ٨/ ١٧٩.

هذا فيما يخص منى؛ أما المزدلفة فقد نص بعض الحنابلة والشافعية[(١)] ـ وهم الذين قالوا بوجوب المبيت بمزدلفة ـ ذكروا أن أهل السقاية والرعاة يدخلون في الإذن بعدم المبيت فيها والله أعلم.

المطلب الثالث

نوازل الرمي

وتحته أربع مسائل:

المسألة الأولى: بداية الرمي وانتهاؤه.

المسألة الثانية: الرمي بحجر قد رمي به.

المسألة الثالثة: كيفية الرمي.

المسألة الرابعة: العجز عن الرمي.

* * *

المسألة الأولى

بداية الرمي وانتهاؤه

وتحتها خمسة فروع:

الفرع الأول: بدء وقت رمي جمرة العقبة.

الفرع الثاني: رمي الجمار قبل الزوال.

الفرع الثالث: رمي الجمار ليلاً.

الفرع الرابع: تأخير رمي الجمار إلى آخر أيام التشريق.

الفرع الخامس: تفويج الحجاج لرمي الجمرات.

* * *

(١) ينظر: روضة الطالبين ٣/ ١٠٥، والمجموع ٨/ ١٧٨، والمغني ٣/ ٢٦٥.

۞ الفرع الأول: بدء وقت رمي جمرة العقبة[1]

تحرير محل النزاع:

١ ـ اتفق أهل العلم على أن رمي جمرة العقبة قبل نصف الليل من ليلة النحر لا يجزئ بحال[2].

٢ ـ اتفق أهل العلم على أن رمي جمرة العقبة بعد طلوع الشمس مجزئ وأنه الأفضل[3].

٣ ـ اختلف أهل العلم على جواز رمي جمرة العقبة من بعد منتصف ليلة النحر إلى طلوع الفجر، وهل ذلك مجزئ أو لا؟ على أربعة أقوال:

القول الأوّل: أن وقت رمي جمرة العقبة يبدأ من نصف ليلة النحر.

وهو قول عطاء وابن أبي مُليكة[4]، والأوزاعي والشعبي[5]، وهو مذهب الشافعية[6]، والحنابلة[7]. وقال به من المعاصرين الشيخ ابن باز[8]، واختاره ابن عثيمين[9]؛ لكن مع ضبطه بغياب القمر.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: «أرسل النبي ﷺ بأم سلمة

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في هذا البحث ما ترتب على شدة الزحام في هذه الأزمان في رمي جمرة العقبة يوم النحر من وقوع الضحايا، وموت الحجاج، مما يدعو لبحث وقت رمي جمرة العقبة ومتى يبدأ؟

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٢١، والتفريع ١/ ٣٤٣، والأم ٢/ ٢١٣، والهداية ص١٢٣.

(٣) ينظر: المراجع السابقة، والمحلى ٧/ ١٣٥، وزاد المعاد ٢/ ٢٥٢، ونيل الأوطار ٥/ ١٤٤.

(٤) ابن أبي مُليكة: عبد الله بن عبيد الله بن عبد الله بن أبي مليكة ـ بالتصغير ـ ابن عبد الله بن جدعان المدني، ولّاه ابن الزبير قضاء الطائف، أدرك ثلاثين من الصحابة، ثقة فقيه، مات سنة سبع عشرة ومئة. ينظر: تهذيب الكمال ١٥/ ٢٥٦، والأعلام ٤/ ١٠٢.

(٥) ينظر: التمهيد ٧/ ٢٧٩، والبيان ٤/ ٣٣١.

(٦) ينظر: الأم ٢/ ٢١٣، والحاوي ٤/ ١٨٥، ومغني المحتاج ١/ ٥٠٤.

(٧) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ص١٢٣، والمغني ٥/ ٢٩٥، والإنصاف ٤/ ٣٧.

(٨) ينظر: فتاوى ابن باز ١٧/ ٢٩٣.

(٩) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٨١.

ليلة النحر؛ فرمت الجمرة قبل الفجر، ثم مضت؛ فأفاضت؛ وكان ذلك اليوم الذي يكون رسول الله ﷺ تعني عندها»[(١)].

وجه الاستدلال: أن في هذا الحديث تصريحاً بإذن النبي ﷺ بدفعها؛ مما يترتب عليه رميها قبيل الفجر؛ مما يدل على جواز رمي هذه الجمرة قبل الفجر. وقبل الفجر لفظ يدخل فيه الليل كله؛ وحمل على النصف الأخير؛ لأنه سبقه مبيت لا يتحقق إلا بمبيت نصف الليل الأول؛ فبقي النصف الأخير محلاً للرمي[(٢)].

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الأول: أن هذا الحديث منكر أنكره الإمام أحمد وغيره[(٣)].

وأُجيب: بأن الحديث صحَّحه جماعة من أهل العلم، واحتج به الإمام أحمد؛ فبطل الاعتماد على استنكاره له[(٤)].

---

(١) حديث عائشة أخرجه أبو داود ٢/ ١٩٤ (١٩٤٢)، والحاكم ١/ ٦٤١ وقال: «صحيح على شرطهما ولم يخرجاه»، والدارقطني في سننه ٢/ ٢٧٦، والبيهقي ٥/ ١٣٣ وقال: «إسناده صحيح لا غبار عليه»، وابن عبد البر في الاستذكار بسنده ٤/ ٢٩٤.

(٢) ينظر: الأم ٢١٣، ومغني المحتاج ١/ ٥٠٤، والمغني ٥/ ٢٩٥.

(٣) ينظر: شرح المعاني للطحاوي ٢/ ٢١٩، والجوهر النقي لابن التركماني ٥/ ١٣٢، وزاد المعاد ٢/ ٢٤٩، وممن ضعفه الألباني في إرواء الغليل ٤/ ٢٧٧.

(٤) ممن صحح الحديث كما ذكرنا سابقاً: الحاكم ١/ ٦٤١، والبيهقي ٥/ ١٣٣، وكذا النووي في المجموع ٨/ ١٦٦، وابن حجر في الدراية ٢/ ٢٤، والتلخيص الحبير ٢/ ٢٥٨، وقالوا: إن حديث أبي داود المذكور سلم من النكارة التي استنكرها الإمام أحمد حيث جاء في بعض ألفاظه: «أمر رسول الله ﷺ أم سلمة أن تعجل الإفاضة من جمع حتى ترمي الجمرة وتوافي صلاة الصبح بمكة، وكان يومها فأحب أن توافيه» ولذا قال الإمام أحمد: «وما يصنع رسول الله ﷺ بمكة؟» ينكر ذلك، لأنه بالاتفاق كان في مزدلفة صبح يوم العاشر وليس في مكة، ولكن الرواية المذكورة هنا ليس فيها هذه اللفظة فلا نكارة فيها، وأما نكارة سنده فقد ذكر ابن حجر في التلخيص أن سند أبي داود سليم من النكارة، التلخيص الحبير ٢/ ٢٥٨، وتبعه الشنقيطي كما في منسكه ص٢٨١، وقبلهم البيهقي في معرفة السنن والآثار ٧/ ٣١٦ وقال فيه: وكأن عروة حمله من الوجهين - مرسلاً ومسنداً - فكان هشام يرسله مرة، ويسنده أخرى، وهذه عادتهم في الرواية. وذكر العراقي أن الثقات إذا اختلفوا في حديث فوصله بعضهم =

الوجه الثاني من المناقشة: أن هناك من الأدلة ما يبين أن النبي ﷺ لم يأذن لأحد من نسائه إلا لسودة ﵂. ومن ذلك ما ثبت عن عائشة قالت: «استأذنت سودة رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة أن تدفع قبله وقبل حطمة الناس؛ وكانت امراة ثبطة، قالت: فأذن لها فخرجت قبل دفعه؛ وحبسنا حتى أصبحنا؛ فدفعنا بدفعه. ولأن أكون استأذنت رسول الله ﷺ؛ كما استأذنت سودة أحب إلي من مفروح به»[(١)]، فدل على أن النبي ﷺ لم يأذن بالانصراف إلا لسودة؛ وبقي سائر نسائه معه[(٢)].

وأُجيب عنه بما ورد عن أم حبيبة أن النبي ﷺ بعث بها من جمع بليل[(٣)]؛ وهي من زوجات النبي ﷺ؛ فدل ذلك على ثبوت إذنه لأم سلمة بأن ترمي بليل.

واعتُرض عليه: بأن إذنه لهن لما ثبت أنه أذن للضعفة من أهله، وهذا يشمل كل من ثبت انصرافه من أهله ﷺ تلك الليلة[(٤)].

الوجه الثالث من أوجه المناقشة: بأن قوله: قبل الفجر، أي: قبل صلاة الفجر؛ لا قبل الوقت. كما يمكن أن يكون خاصاً بأم سلمة؛ ويؤيده كون ذلك اليوم يوم نوبتها منه ﷺ.

وأُجيب: بأن الأصل في الحكم العموم إلا إذا أُوِّل على الخصوص بسبب من الأسباب، وأما كونه لنوبتها فغير ظاهر لأنه أذن لغيرها، وأما كونه لضعفها فهو ظاهر، والله أعلم[(٥)].

= وأرسله بعضهم فقد اختلف في ذلك والأظهر أن الحكم لمن وصل. ينظر: شرح ألفية الحديث فتح المغيث ١/ ١٧٣، ثم إن العمدة في إنكاره إنكار الإمام أحمد له وقد ذكر ابن قدامة في المغني ٥/ ٢٩٥ أن الإمام أحمد احتج به فبطل الأصل الذي اعتمدوا عليه.

(١) سبق تخريجه ٤٠٦.

(٢) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٥٠.

(٣) سبق تخريجه ص٤٠٠.

(٤) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٢٩.

(٥) ينظر: الذخيرة ٣/ ٢٦٥، وأبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ٢/ ٢٩٤.

الوجه الرابع من المناقشة: أن هذا الحديث لا يدل على حد جواز الرمي بنصف الليل؛ إذ إن ذلك لم يرد مفسراً إلا في حديث أسماء بغياب القمر، وهو بذهاب أكثر الليل فوجب المصير إليه[١].

الدّليل الثّاني: حديث أسماء أنها نزلت ليلة جمع عند المزدلفة وفي الحديث: «ثم قالت: هل غاب القمر؟ قلت: نعم. قالت: فارتحلوا، فارتحلنا ومضينا حتى رمت الجمرة، ثم رجعت فصلت الصبح في منزلها، فقلت لها: يا هنتاه! ما أرانا إلا قد غلّسنا؟ قالت: يا بني إن رسول الله ﷺ أذن للظعن»[٢]، وفي رواية: «كنا نصنع ذلك مع من هو خير منك»[٣].

وجه الاستدلال: فهو يدل على أنها رمت الجمرة بليل وعللت ذلك بإذن النبي ﷺ[٤].

ونوقش: ليس في هذا دلالة على أنها رمت قبل الفجر؛ لأن القمر يغيب بعد مضي أكثر الليل؛ فلعلها رحلت مع الفجر أو بعده، فإن دل على تقدم الرمي فهو بعد الفجر لا قبله؛ وذلك خاص بالظعن[٥].

وأُجيب: بأن الرمي هنا كان بليل ويدل عليه ما ورد في بعض رواياته وفيه: «قلت: إنا رمينا الجمرة بليل، قالت: إن كنا نصنع هذا على عهد رسول الله ﷺ»[٦]. والليل من مغرب الشمس إلى طلوع الفجر الصادق أو

---

(١) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٥٢.

(٢) سبق تخريجه ص٤٠٠.

(٣) أخرجه النسائي في سننه ٥/ ٢٦٦ (٣٠٥٠) كتاب الحج، باب الرخصة للضعفة أن يصلوا يوم النحر الصبح بمنى، ومالك في الموطأ ١/ ٣٩١، وابن راهويه في مسنده ٥/ ١٢٣، والطبراني في الكبير ٢٤/ ٩٩ وصححه الألباني. ينظر: سنن النسائي بحكم الألباني ص٤٧٠.

(٤) ينظر: التمهيد ٧/ ٢٦٧، وبداية المجتهد ١/ ٣٥١، والمغني ٥/ ٢٩٥.

(٥) تهذيب السنن لابن القيم ٢/ ٤٠٦.

(٦) أخرجه أبو داود ٢/ ١٩٥ (١٩٤٣) كتاب الحج، باب التعجيل من جمع، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٨٠، والحاكم في المستدرك ٣/ ٣٧٤، والبيهقي في سننه ٥/ ١٣٣، قال الألباني: صحيح الإسناد، صحيح أبي داود ١/ ٥٤٦.

الشمس[١]. وهذه اللفظة تدل في غالب الحال على قبل الفجر؛ ثم إن مزدلفة ليس بُعدها عن منى واحد؛ بل بعضها قريب لا يحتاج إلى أكثر من سير ساعة؛ فيرمي الماشي قبل الفجر[٢].

الدّليل الثّالث: ما ورد من أدلة سبق ذكرها وتدل على أن النبي ﷺ أذن لضعفة أهله بالانصراف؛ كحديث ابن عباس رضي الله عنهما: «بعثني رسول الله ﷺ من جمع بليل»، وحديث إذنه لسودة، وإذنه لأم حبيبة، ونحوهما، مما سبق ذكره. وإذا كان النبي ﷺ قد أذن لهم بالانصراف ليلاً فإنه يجوز لهم الرمي ليلاً. وذلك؛ لأن الرمي تحية منى كما يذكر الفقهاء. وبمجرد وصولهم لها سيرمون الجمرة؛ لأن النبي ﷺ لم ينههم عن الرمي ليلاً[٣].

ونوقش من وجهين:

الأول: ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «بعثنا رسول الله ﷺ مع أغيلمة بني عبد المطلب على حمرات يلطح[٤] أفخاذنا ويقول: **أبني، لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس**»[٥]، وهذا يدل على أنه وإن إذن لهم بالانصراف فهو لم يأذن لهم بالرمي.

---

(١) ينظر: القاموس المحيط ص١٣٦٤.

(٢) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ٢/ ٢٩٦، وبحث في ابتداء وقت رمي جمرة العقبة للشيخ عبد الله جابر الحمادي ص٢١.

(٣) ينظر: الأم ٢/ ٢١٣، والقرى ص٤٣٣.

(٤) يلطح: هو الضرب وليس بالشديد ببطن الكف. ينظر: غريب الحديث لابن سلام ١/ ١٢٩، وغريب الحديث للحربي ٢/ ٦٢٨.

(٥) أخرجه أبو داود ٢/ ١٩٤ (١٩٤٠) كتاب الحج، باب التعجيل من جمع، والنسائي في سننه ٥/ ٢٧٠ (٢٠٦٤) كتاب الحج، باب النهي عن رمي جمرة العقبة قبل طلوع الشمس، وابن ماجه ٢/ ١٠٧ (٣٠٢٥) كتاب الحج، باب من تقدم من جمع إلى منى، وأحمد ١/ ٢٣٤، وابن أبي شيبة ٣/ ٣١٩، والحميدي ١/ ٢٢١، والطحاوي في الشرح ٢/ ٢٨٧، والبيهقي ٥/ ١٣١، والطبراني ١٢/ ١٣٩، والطيالسي في مسنده ١/ ٣٦١.

وأُجيب: عن هذا الحديث بأجوبة كثيرة سيأتي ذكرها في **القول الثّاني**.

الثاني: أن كل ما ورد في هذه الأحاديث المذكورة خاص بالضعفة والنساء؛ فلا يعم غيرهم من الأقوياء[١].

الدّليل الرّابع: ما سبق من الأدلة يثبت الوقت في حق المعذورين؛ وكل وقت جاز للمعذورين الرمي فيه جاز لغير المعذورين الرمي فيه قياساً على ما بعد طلوع الشمس؛ ولأنه ليس هناك ما يمنع الأقوياء من الرمي قبل الفجر[٢].

ونوقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن الوصف الذي في الأصل المقيس عليه هو الضعف؛ ليس موجوداً في الفرع المقيس وهم الأقوياء فيسقط القياس[٣]. وأما القول بأنه ليس هناك ما يمنع الأقوياء؛ فالنهي الوارد وإن لم يصح فيعضده الإذن للضعفة مما يدل على أن غيرهم لم يؤذن لهم.

الدّليل الخامس: ما بعد نصف الليل وقت للدفع من مزدلفة فكان وقتاً للرمي كبعد الفجر[٤].

ويُناقش من وجهين:

الأول: لا نسلم أن ما بعد النصف وقت للدفع؛ بل وقت الدفع كما ورد في حديث أسماء توضيحه بعد ذهاب أكثر الليل.

الثاني: مع القول بجواز الانصراف بعد مضي أكثر الليل؛ فإن ذلك خاص بالضعفة والنساء إذ الإذن خاص بهم؛ وإلا لما كان لبقاء النبي ﷺ ومن معه في مزدلفة وإذنه لهؤلاء معنى.

القول الثّاني: أن وقت رمي جمرة العقبة يبدأ من طلوع الفجر يوم النحر؛ ولا يجزئ قبله.

---

(١) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٥١.
(٢) ينظر: رؤوس المسائل للعكبري ٢/ ٦٣٣.
(٣) ينظر: مناسك الحج من أضواء البيان ص٢٨٤.
(٤) ينظر: البيان للعمراني ٤/ ٣٣١، وكشاف القناع ٢/ ٥٠٠.

وهو قول الحنفية[١]، والمالكية[٢]، ورواية عن أحمد[٣]، وهو مذهب إسحاق وابن المنذر[٤].

واستدلوا على ذلك بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان النبي ﷺ يقدم ضعفة أهله؛ لا يرمون الجمرة حتى تطلع الشمس»[٥]، وفي رواية قال: «كنت فيمن بعثه النبي ﷺ يوم النحر؛ فرمينا الجمرة مع الفجر»[٦].

وجه الدلالة: أن فيه تصريحاً بعدم الرمي قبل طلوع الصبح؛ والصبح يحصل بطلوع الفجر. وأما رواية: «بعثنا رسول الله ﷺ مع أغيلمة بني عبد المطلب على حمرات يلطخ أفخاذنا ويقول: **أبني، لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس**»[٧]؛ فمحمول على وقت الأفضلية، وبعد الفجر (الصبح) على وقت الجواز[٨].

ونوقش من وجهين: بأن حديث ابن عباس هذا قد اختلف فيه اختلافاً كثيراً؛ والأصح منه التعجيل للضعفة في الدفع من مزدلفة فقط. وأما رواية الرمي مع الفجر فضعيفة جداً؛ والنهي عن الرمي قبل طلوع الفجر ضعيف؛

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٢١، والهداية مع فتح القدير ٢/ ٣٩٤.
(٢) ينظر: التفريع ١/ ٣٤٣، والإشراف ١/ ٤٨٤، والتمهيد ٧/ ٢٧٩.
(٣) ينظر: الإنصاف ٤/ ٢٣٧، وكشاف القناع ٢/ ٥٠٠.
(٤) ينظر: تفسير القرطبي ٣/ ٢٥، والمجموع ٨/ ١٨٥، ونيل الأوطار ٥/ ١٤٤.
(٥) أخرجه أبو داود ٢/ ١٩٤ (١٩٤١) كتاب الحج، باب التعجيل من جمع، والترمذي ٣/ ٢٤٠ (٨٩٣) كتاب الحج، باب ما جاء في تقديم الضعفة من جمع بليل، وقال أبو عيسى: حسن صحيح، وبنحوه النسائي ٥/ ٢٧٢ (٣٠٦٥) كتاب الحج، باب وقت رمي جمرة العقبة يوم النحر، وأحمد ١/ ٢٤٩، والطبراني في الكبير ١١/ ١٥٨، والطحاوي في شرح المعاني ٢/ ٢١٦ بلفظ: إلا مصبحين، وبنحوه البيهقي ٥/ ١٣٢.
(٦) أخرجه في شرح المعاني ٢/ ٢١٥، ومسند أحمد ١/ ٣٢٠، والطبراني في الكبير ١١/ ٤٣٠، والطيالسي في مسنده ١/ ٣٥٦.
(٧) سبق تخريجه ص٤٨١.
(٨) ينظر: المبسوط ٤/ ٢١، وبدائع الصنائع ٢/ ٦٢٧، والإشراف ١/ ٤٨٤، وزاد المعاد ٢/ ٢٥١.

وإن كان أحسن حالاً من رواية الرمي مع الفجر[١].

الوجه الثاني: ما ثبت من الأحاديث في القول السابق التي توضح رمي الضعفة للجمرة قبل الفجر؛ وهو يعارض ظاهر حديث ابن عباس؛ وأما أمره هنا ﷺ ونهيه فمحمول على الأفضل والأحسن[٢].

الدّليل الثّاني: حديث ابن عمر أنه كان يقدم ضعفة أهله، فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل، فيذكرون الله ﷻ ما بدا لهم، ثم يرجعون قبل أن يقف الإمام وقبل أن يدفع، فمنهم من يقدم لصلاة الفجر، ومنهم من يقدم بعد ذلك. فإذا قدموا رموا الجمرة؛ فكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول: «رخص في أولئك رسول الله ﷺ»[٣].

ونوقش: بأنه حديث صحيح؛ ولكن ليس فيه ما يمنع الضعفة من الرمي قبل الفجر. فهو يدل على أنهم وصلوا في ذلك الوقت؛ ولا نهي عن الرمي قبل الفجر لمن وصل قبل الفجر من الضعفة.

---

(١) روي حديث ابن عباس على ثلاثة أوجه: **الأول**: بذكر التعجيل في الدفع للضعفة فقط؛ دون ذكر النهي عن الرمي. وقد أخرجه البخاري ٣/ ٥٢٦ (١٦٧٨) كتاب الحج، باب من قدم ضعفة أهله بليل، ومسلم ٢/ ٩٤١ (١٢٩٣) كتاب الحج، باب استحباب تقديم الضعفة، وغيرهما وهو الأصح منها بلا شك.
الوجه الثاني: بذكر التعجيل في الدفع للضعفة مع النهي عن الرمي قبل طلوع الشمس، وفي بعضها النهي عن الرمي قبل طلوع الصبح؛ وقد خرَّجنا طرفاً منها فيما سبق ومداره على الحسن العرني عن ابن عباس ولم يسمع العرني من ابن عباس؛ كما نص على ذلك الإمام أحمد في العلل ١/ ١٤٣، والبخاري في التاريخ الأوسط ١/ ٤٤٠.
الوجه الثالث: بذكر التعجيل في الدفع، وذكر الرمي مع الفجر؛ وقد خرجناه فيما سبق. وعلته شعبة بن دينار؛ وهو ضعيف وقد تفرد بهذا اللفظ عن ابن عباس مما يدل على نكارته. قال في تقريب التهذيب ١/ ٢٦٦: «صدوق سيء الحفظ»، ونحوه تهذيب التهذيب ٤/ ٣٠٣، وانظر: إرواء الغليل ٤/ ٢٧٤. وقد بين البخاري أنه حديث مرجوح؛ كما في التاريخ الأوسط ١/ ٤٤١. والأحاديث الواردة في جواز الرمي قبل طلوع الفجر أكثر وأصح؛ ونحوه ابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٨٠. وللتوسع في التخريج. ينظر: بحث الشيخ الحمادي في المسألة ص٢، وما بعدها.

(٢) ينظر: الحاوي ٤/ ١٨٦، والبيان ٤/ ٣٣١، والمغني ٥/ ٢٩٥.

(٣) سبق تخريجه ص٤١٤.

الدّليل الثّالث: أن دخول وقت الرمي يكون بانتهاء وقت الوقوف بعرفة؛ وقد حصل الإجماع أنه لا ينتهي وقت الوقوف بعرفة إلا مع طلوع الفجر؛ ولا يجتمع الرمي والوقوف في وقت واحد[١].

ويُناقش: بأنه لا مانع من اجتماع وقت الفعلين؛ لأن النصوص قد دلت على بدء وقت الرمي للضعفة قبل الفجر. ولا مانع؛ لأن أفعال الحج قد تجتمع في وقت واحد؛ كيوم النحر وقت للطواف، والحلق، والرمي، والنحر، ونحوها من أفعال الحج؛ ولم يكن ذلك ممنوعاً.

القول الثّالث: أن رمي جمرة العقبة لا يجوز قبل طلوع الشمس للأقوياء؛ أما الضعفة فيجوز قبل طلوعها.

اختاره ابن القيم[٢]، وهو اختيار الشوكاني[٣]، والصنعاني[٤].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩]؛ والناس هم الرسول ﷺ وأصحابه؛ ولم ينصرفوا إلا بعد الإسفار، ولم يرموا إلا بعد طلوع الشمس، وكذا ما ثبت من حديث جابر وغيره: «رأيت النبي ﷺ يرمي الجمرة يوم النحر ضحى، فأما بعد فإذا زالت الشمس»[٥] مع قوله ﷺ: **«لتأخذوا مناسككم»**[٦].

ونوقش هذا الدليل من أوجه هي:

الوجه الأول: هذه الأدلة محمولة على المستحب والأفضل. أما كون الرمي قبله لا يجزئ؛ فلا للأدلة التي دلت على جوازه.

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٢٦١، والذخيرة ٣/ ٢٨٥.
(٢) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٤٨.
(٣) ينظر: نيل الأوطار ٥/ ١٤٤، والسيل الجرار ٢/ ٢٠٤.
(٤) ينظر: سبل السلام ٢/ ٤٣٠.
(٥) أخرجه مسلم ٢/ ٩٤٥ (١٢٩٩) كتاب الحج، باب بيان وقت استحباب الرمي، والبخاري تعليقاً مجزوماً به ٢/ ٦٢١ كتاب الحج، باب رمي الجمار.
(٦) ينظر: تبيين الحقائق ٢/ ٣١، والإشراف ١/ ٤٨٤، والحاوي ٤/ ١٨٥، واليسر لابن محمود ص٢١.

الثاني: أن في الحج أقوالاً هي بالاتفاق سنة مستحبة؛ ولم يقل أحد بوجوبها مع أنه ينطبق عليها قوله: «**لتأخذوا مناسككم**»[١].

الوجه الثالث: إن كان المقصود به عدم جواز الرمي قبل طلوع الشمس للضعفة أيضاً، فهذا تنقضه الأدلة السابقة في الإذن للضعفة بالتقدم وبالتالي؛ فإن احتمال رميهم قبل الفجر وارد؛ بل ورد التصريح به كما أسلفنا.

الدّليل الثّاني: الأدلة التي دلت على الترخيص للضعفة ونحوهم؛ بأن يرموا قبل طلوع الشمس وقد سبق ذكرها كحديث أسماء وفيه: «ثم قالت: هل غاب القمر؟ قلت: نعم، قالت: فارتحلوا، فارتحلنا ومضينا حتى رمت الجمرة ثم رجعت؛ فصلت الصبح في منزلها، فقلت لها: يا هنتاه! ما أرانا إلا قد غلَّسنا، قالت: يا بني، إن رسول الله ﷺ أذن للظعن»، وكذا حديث ابن عمر رضي الله عنه السابق «أنه كان يقدم ضعفة أهله... وفيه: فمنهم من يقدم لصلاة الفجر، ومنهم من يقدم بعد ذلك، فإذا قدموا رموا الجمرة. وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول: رخص في أولئك رسول الله ﷺ».

وجه الاستدلال: قالوا منطوق ذلك يدل بصراحة على الإذن والترخيص للضعفة بالرمي قبل طلوع الشمس، ويدل بمفهومه أنه لم يرخص لمن سواهم، وما دام لم يرخص لهم فالأصل البقاء على الوقت الذي رمى فيه النبي ﷺ؛ وهو بعد طلوع الشمس[٢].

ويُناقش: بأنه إن كان معنى ذلك جوازه في وقت وصول الضعفة، ولو كان قبل الفجر فنسلم لكم، وإن كان المقصد حد الرمي للضعفة؛ بأنه بعد الفجر قبل طلوع الشمس، ففيه نظر من وجهين:

الأول: أنه لو دل عليه حديث ابن عمر، فإنما يدل على أنهم وصلوا في هذا الوقت لا أن من وصل قبله لا يرمي. أما حديث أسماء؛ فقد دل في بعض ألفاظه أنها رمت بليل وليس بعد الفجر؛ والليل كما أسلفنا من مغرب

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/١٨٦، والبيان ٤/ ٣٣١، وشرح مسلم للنووي ٩/ ٤٣.

(٢) ينظر: منسك الحج للشنقيطي ص٢٨٣.

الشمس إلى طلوع الفجر أو الشمس وهو يطلق غالباً على ما قبل الفجر.

الثاني: أن من أذن له في الانصراف، أذن له في الرمي؛ لأن الرمي تحية منى كما نص كثير من أهل العلم، ومزدلفة ليس بُعدها عن منى واحد؛ بل بعضها قريب لا يحتاج أكثر من سير ساعة مشياً فيرمي الماشي قبل الفجر.

الدّليل الثّالث: حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان رسول الله ﷺ يقدم ضعفة أهله بغلس، ويأمرهم ألا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس»[1]، وفي حديث ابن عباس أيضاً: «بعثنا رسول الله ﷺ أغيلمة بني عبد المطلب على حمرات يلطح أفخاذنا ويقول: **أبني، لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس**»[2].

وهذا فيه نهي للضعفة عن الرمي قبل طلوع الشمس فغيرهم من باب أولى[3].

ونوقش من ثلاثة أوجه: أن أمره ﷺ محمول على الأفضل والأحسن[4].

الوجه الثاني: أن حديث ابن عباس الذي فيه النهي عن الرمي قبل طلوع الفجر ضعيف، وأصح رواياته تدل على الإذن للضعفة في الدفع من مزدلفة فقط[5].

الوجه الثالث: أنه قد صح من الأحاديث ما يعارض حديث ابن عباس في الإذن للضعفة بالرمي ليلاً؛ مما يؤكد ضعف النهي عن الرمي قبل الفجر.

ويُناقش: بأن الإذن للضعفة بالانصراف والرمي يدل على أن من سواهم لم يؤذن لهم، والله أعلم.

القول الرّابع: أن الرمي لا يجوز إلا بعد طلوع الشمس للأقوياء والضعفة.

---

(١) سبق تخريجه ص٤٨٣. (٢) سبق تخريجه ص٤٨١.

(٣) ينظر: زاد المعاد ٢/ ٢٥١، وأبحاث هيئة كبار العلماء ٢/ ٢٩٩.

(٤) ينظر: الحاوي ٤/ ١٨٦، والمجموع ٨/ ١٨١.

(٥) سبق الكلام عليه ص٥٣٢.

وهو قول النخعي والثوري[(١)]، والظاهرية[(٢)]، **واستدلوا** بالدليل الأول والثالث من أدلة القول السابق. وقد أجيب عنها بما ذكرنا سابقاً؛ فلا داعي لتكرارها.

التّرجيح: مما سبق ذكره من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ أن الضعفة يجوز لهم الرمي بمجرد وصولهم إلى منى، ولو كان ذلك قبل الفجر؛ للإذن الذي ورد في حقهم، على أن يكون انصرافهم بعد ذهاب أكثر الليل وليس نصفه، وأما الأقوياء فلا يجوز لهم الرمي قبل طلوع الشمس؛ وهذا الذي مال إليه الشيخ الشنقيطي[(٣)]. وهو الراجح لعدة اعتبارات:

الأول: أنه لم يرد في الكتاب، ولا في السنة، ما يدل على جواز رمي الأقوياء قبل طلوع الشمس.

الثاني: أن جميع الأحاديث الواردة في الترخيص في الرمي قبل طلوع الشمس كلها في الضعفة، ولا يمكن قياس الأقوياء عليهم[(٤)].

الثالث: أن لفظ الترخيص قد تكرر في ألفاظ عدد من الصحابة؛ مما يدل على أنه من لم يرخص له يجب عليه أن يفعل كما فعل النبي ﷺ ومن معه ممن لم يرخص لهم؛ فمقابل الرخص هي العزيمة، ويعضد هذا ويقويه قوله ﷺ: **«لتأخذوا مناسككم»**.

فرع: رمي الأقوياء قبل طلوع الفجر:

كل من جاز له الانصراف لعذر من الأقوياء جاز له الرمي فور وصوله إلى منى حتى قبل طلوع الشمس بل وقبل طلوع الفجر؛ وذلك كمن يرافق الضعفة ويعتني بهم، فهؤلاء معذورون كالضعفة؛ كما نص على ذلك جمع من

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٢١، والاشراف ١/ ٤٨٥.
(٢) ينظر: المحلى ٧/ ١٣٥.
(٣) ينظر: مناسك الحج والعمرة من أضواء البيان للشنقيطي ص٢٨٤.
(٤) ينظر: المرجع السابق.

العلماء المعاصرين[١]، وألحق بهم بعض العلماء الأقوياء في حال الزحام الشديد، وخشية الهلكة الحقيقية[٢]. والذي يظهر كما سبق بحثه في مسألة سابقة أن الزحام الشديد لا يعتبر عذراً يجيز الانصراف للأقوياء إلا ما غلب على الظن وقوع الضرر منه، أما الزحام المجرد فهو موجود في عامة مناسك الحج، وأما مع حسن التنظيم وزيادة حجم الجمرات أضعافاً مضاعفة فلا يظهر أن الزحام المهلك سيقع في صباح يوم العيد ولا في غيره إن شاء الله؛ فلا يظهر عند ذلك عذر للأقوياء بالانصراف من المزدلفة قبل الفجر، ولا بالرمي قبل طلوع الشمس.

الفرع الثاني: **رمي الجمار قبل الزوال**[٣]

تحرير محل النزاع:

١ ـ اتفق أهل العلم على جواز الرمي قبل الزوال في يوم العيد وأنه الأفضل[٤].

٢ ـ اتفق أهل العلم على أن رمي الجمار أيام التشريق بعد الزوال قبل الصلاة أو بعدها هو الأفضل، وهو السنة الثابتة عن النبي ﷺ[٥]. واختلفوا هل الرمي بعد طلوع الفجر وقبل الزوال أيام التشريق يجزئ أم لا؟ على أقوال هي:

---

(١) ينظر: فتاوى ابن باز ٧/ ٢٨٥، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٨١.

(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٨٢.

(٣) وجه دخول المسألة في النوازل ما حصل في هذه العصور من عظم الازدحام عند رمي الجمرات في أيام التشريق؛ وخاصة يوم النفر الأول، وهلاك الأنفس، وذهاب الأرواح؛ مما يحتم بحث المسألة والنظر في الأدلة من جديد لما حصل وجدَّ من أحوال قد تتغير معها الفتوى.

(٤) ينظر: المبسوط ٤/ ٢١، والتفريع ١/ ٣٤٣، والأم ٢/ ٢١٣، والهداية ص١٢٣، والمحلى ٧/ ١٣٥، وزاد المعاد ٢/ ٢٥٢، ونيل الأوطار ٥/ ١٤٤.

(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٨، والمدونة ٢/ ٤٢٣، والأم ٢/ ٢١٣، والمغني ٥/ ٣٢٨.

القول الأوّل: لا يجوز الرمي قبل الزوال في أيام التشريق مطلقاً؛ ومن رمى قبل الزوال فعليه الإعادة.

وهو قول عمر وابن عباس وابن عمر[١]، وجماعة من التابعين؛ كالحسن وعطاء والثوري[٢]، وهو ظاهر الرواية عند الحنفية[٣]، وقول المالكية[٤]، ومذهب الشافعية[٥]، والصحيح من مذهب الحنابلة[٦]، وقول لإسحاق[٧]، وهو قول أكثر العلماء المعاصرين[٨].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: ما ثبت من رمي النبي ﷺ بعد الزوال في أحاديث كثيرة منها: ما رواه جابر ﷺ قال: «رمى رسول الله ﷺ الجمرة يوم النحر ضحى، وأما بعد فإذا زالت الشمس»[٩]، وما رواه ابن عمر ﷺ: «كنا نتحيَّن فإذا زالت الشمس رمينا»[١٠]، وعن عائشة ﷺ: «... ثم رجع إلى منى فمكث فيها ليالي أيام التشريق يرمي الجمرة إذا زالت الشمس»[١١]، وحديث ابن

---

(١) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٣١٩، والتمهيد ٧/ ٢٧٢.

(٢) المراجع السابقة، والمغني ٥/ ٣٢٨.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٨، وبدائع الصنائع ٢/ ١٣٧، ومختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٥٦، والهداية ١/ ١٤٩، وتبيين الحقائق ٢/ ٣٥، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٢١، ومنسك ملا قاري ص٢٦٢، وإعلاء السنن ١٠/ ٢٠٥.

(٤) ينظر: المدونة ٢/ ٤٢٣، والتفريع ١/ ٣١٥، والمعونة ١/ ٥٨٦، والذخيرة ٣/ ٢٧٥.

(٥) ينظر: الأم ٢/ ٢١٣، والحاوي ٤/ ١٩٤، والبيان ٤/ ٣٥٠، والمهذب مع المجموع ٨/ ٢٣٥.

(٦) ينظر: رؤوس المسائل ٢/ ٦٢٤، والمغني ٥/ ٣٢٨، وشرح العمدة ٢/ ٥٥٧، والفروع ٦/ ٥٩.

(٧) ينظر: مسائل إسحاق بن منصور ص٣٦٥، والمغني ٥/ ٣٢٨.

(٨) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٨٠، وفتاوى ابن إبراهيم ٦/ ٧٩، وفتاوى ابن باز ١٧/ ٣٠٠، وابن عثيمين الشرح الممتع ٧/ ٣٨٤، وفتاوى ابن فوزان ٥/ ١٧٤.

(٩) سبق تخريجه ص٤٨٥.

(١٠) حديث ابن عمر أخرجه البخاري ٢/ ٦٢١ (١٦٥٩) كتاب الحج، باب رمي الجمار.

(١١) حديث عائشة أخرجه أبو داود ٢/ ٢٠١ (١٩٧٣) كتاب الحج، باب في الجمار، وأحمد في مسنده ٦/ ٩٠، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٣١١، وابن الجارود ١/ ١٣١، =

عباس: «أن رسول الله ﷺ كان يرمي الجمار إذا زالت الشمس قدر ما إذا فرغ من رميه صلى الظهر»[١].

وجه الاستدلال من هذه الأحاديث ظاهر بأن الثابت من فعله ﷺ **أنه** لم يرم إلا بعد الزوال؛ والرمي عبادة محضة لا تدرك بالعقل، ولا تعرف بالقياس فيجب فيه اتباع النقل؛ وهو فعله ﷺ أيام التشريق[٢].

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: بأن فعل النبي ﷺ مجرد عن الأمر والنهي، فلا يدل على وجوب تحديد وقت الرمي بالزوال، بل يدل على الاستحباب فحسب[٣].

وأُجيب: بأن فعل النبي ﷺ جاء على وجه الامتثال لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وهو تفسيرٌ مُنَزَّل مَنْزِلة الأمر فكان واجباً، وأن فعل النبي ﷺ جاء بياناً للآية؛ والبيان له حكم المبين؛ والمبين واجب فيكون البيان واجباً كذلك[٤].

واعتُرض عليه: بأن الرسول ﷺ قد فسَّر الأمر في الآية بأفعال كثيرة منها الواجب، ومنها المستحب باتفاق أهل العلم، ولا يدل فعله على الوجوب المطلق؛ وإلا لوجب الاضطباع والرمل ودعاء الطواف ونحوها من الأفعال

= والحاكم في مستدركه ١/ ٦٥١ وقال: على شرط مسلم ولم يخرجاه، والبيهقي ٥/ ١٤٨، والدارقطني ٢/ ٢٧٤، وأبو يعلى ٨/ ١٨٧ قال المنذري: «حديث حسن» (نصب الراية ٢/ ٨٣) .

(١) حديث ابن عباس أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه ٢/ ١٠١٤ (٣٠٥٤) كتاب الحج، باب رمي الجمار أيام التشريق، وأخرجه الطبراني في الكبير ١١/ ٣٩٥، ونحوه أخرجه الترمذي ٣/ ٢٤٣ (٨٩٨) كتاب الحج، باب ما جاء في الرمي لزوال الشمس. قال أبو عيسى: حديث حسن، وصححه الألباني؛ ينظر: سنن الترمذي بحكم الألباني ص٢١٧.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٨، والمعونة ١/ ٥٨٧، والمجموع ٨/ ٢٣٧، والمغني ٥٢٨.

(٣) ينظر: الأجوبة النافعة لابن سعدي ص٣٤٢، ومجموع رسائل الشيخ ابن محمود ص٢١٣، ويسر الإسلام في أحكام الحج لابن محمود ص٢٢.

(٤) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ٨٢.

والأقوال التي حصل الاتفاق على استحبابها[١].

ويرد عليه: بأن الفعل إذا احتفت به القرينة الدالة على الوجوب فإنه واجب؛ وهذا مذهب جمهور المحققين[٢]. وهذا الفعل ـ الرمي بعد الزوال ـ قد احتفت به قرائن تدل على وجوبه منها:

أولاً: أن النبي ﷺ بادر بالرمي حين زالت الشمس قبل الصلاة، وكأنه يترقب زوال الشمس ليرمي ثم يصلي الظهر.

ثانياً: أنه لو جاز فعله قبل الزوال لفعله ولو مرة بياناً للجواز، أو فعله بعض الصحابة وأقره النبي ﷺ.

ثالثاً: أن النبي ﷺ لم يأذن للضعفاء بالرمي قبل الزوال؛ كما أذن لهم أن يرموها ليلة العيد؛ مما يدل على وجوبها في حق الجميع بعد الزوال.

رابعاً: أن النبي ﷺ أخر الرمي إلى هذا الوقت مع شدة الحر، وترك أول النهار مع أنه أبرد وأيسر، وقد قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، والنبي ﷺ ما خُيِّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً؛ وهذا يدل على أنه لا يحل الرمي في مثل هذا الوقت؛ وإلا لاختاره لأنه الأيسر.

خامساً: كون الرسول ﷺ يرمي حين تزول الشمس قبل الصلاة دليل على عدم جواز الرمي قبل الزوال؛ وإلا لفعله لكي يصلي الظهر في أول وقتها فهي أفضل.

سادساً: لو كان جائزاً لفعله قبل الزوال لما فيه من تطويل وقت العبادة، وفعلها في أول وقتها.

سابعاً: قوله ﷺ: «**من أحدث في أمرنا ما ليس منه، فهو رد**»[٣]؛ والرمي

---

(١) ينظر: الأجوبة النافعة لابن سعدي ص٣٤٢، ومجموع رسائل ابن محمود ص٢١٣.

(٢) ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار٢/ ١٨٧، وإرشاد الفحول ١/ ١٦٩.

(٣) سبق تخريجه ص٣١.

قبل الزوال ليس فعله أو أمره فهو مردود[(١)].

وقد اعترض على تلك القرائن بما يلي: أن تأخير النبي ﷺ للرمي إلى بعد الزوال لا لأنه لا يجوز قبل الزوال؛ وإنما لكي يخرج إلى الصلاة والرمي خروجاً واحداً، ولذا لما فرغ من رمي الجمار انصرف إلى المسجد فصلى بالناس، وعدم إذنه للضعفاء دل على أن الوقت فيه سعة ولذا لا يحتاج للإذن، ولما كان الوقت محصوراً في جمرة العقبة أذن لهم بأن يتقدموا قبل الناس[(٢)]. وما ذكر من قرائن تدل على الوجوب فهناك قرائن تدل على عدمه سيأتي ذكرها في أدلة **القول الثّاني**. ومنها عدم نهيه ﷺ عن الرمي قبل هذا الوقت، وأن فعله شابه الوقوف بعرفة، وأنه في أقل أحواله سكوت عنه فهو عفو.

ورد على هذا الاعتراض: بأنه لو كان هذا مقصود النبي ﷺ لبيَّنه ووضَّحه؛ خاصة أنه في حال بيان الحكم؛ وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، ولفعل الصلاة قبل الرمي حيناً وحيناً بعده؛ ليبين أنه أخَّر الرمي من أجل الصلاة[(٣)].

الوجه الثاني من أوجه مناقشة **الدليل الأول**: أن النبي ﷺ لو أراد أن يمنع من رميها قبل الزوال، بيَّن ذلك بقوله، كما بين في رمي جمرة العقبة؛ حين نهى في حديث ابن عباس قال ﷺ: «**أبني، لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس**»[(٤)].

وأُجيب عنه: بأن الحديث ضعيف، وعلى فرض صحته فإن نهيه لابن

---

(١) تنظر هذه الأوجه في: فتاوى الشيخ ابن إبراهيم في رسالة تحذير الناسك مما أحدثه ابن محمود في المناسك ٦/ ٨٩ وما بعدها، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٨٧، والشرح الممتع ٧/ ٣٨٤.

(٢) ينظر: يسر الإسلام في أحكام حج بيت الله الحرام لابن محمود ص٢١، ومجموع رسائله رحمه الله ص٢١٣.

(٣) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٧٨، وينظر: تحقيق المقال في رمي الجمار قبل الزوال علي محمد ونيس ص٢٤ وهو منشور في ملتقى أهل الحديث على الشبكة العنكبوتية.

(٤) الحديث سبق تخريجه، وانظر هذا الوجه في: يسر الإسلام لابن محمود ص٢٤.

عباس ورفقته لأنهم سينصرفون قبله، ولن يكون معهم، أما في أيام التشريق فهو معهم ينظرون فعله فيقتدون به[١].

واعتُرض عليه: بأنكم قلتم بجواز الرمي قبل طلوع الشمس يوم النحر مع وجود النص المانع لذلك، ومع ذكر ذلك في حديث جابر أنه رمى ضحى؛ فاجتمع القول والفعل، وقلتم بالجواز قبل طلوع الشمس، فمن باب أولى أن تقولوا به هنا؛ ولم يرد فيه إلا فعل النبي ﷺ فقط دون قوله[٢].

الدّليل الثّاني: أن النبي ﷺ رمى بعد الزوال؛ كما ذكرنا، وقال: «**لتأخذوا مناسككم**» واللام للأمر، وقد بين ﷺ هذا الأمر بالرمي بعد الزوال؛ والبيان تابع للمبين. والأمر في الأصل يقتضي الوجوب إلا بقرينة تصرفه عن الأصل؛ فالرمي بعد الزوال واجب وقبل الزوال لا يجوز[٣].

ونوقش: بأن كثيراً من أفعال النبي ﷺ في الحج كما أسلفنا على سبيل الاستحباب، وتقرير أهل الأصول أن مجرد الفعل لا يقتضي الوجوب[٤].

وأُجيب: بأن القرائن قد حفت بهذا الفعل كما أسلفنا سابقاً؛ فجعلت القول بالوجوب هو الصحيح الذي لا مرية فيه، والأمر بالشيء نهي عن ضده فكأن قبل الزوال وقت نهي.

واعتُرض عليه: بأنه لو كان هناك وقت نهي عن الرمي، لبينه النبي ﷺ، كما بين وقت النهي عن الرمي قبل طلوع الشمس في يوم النحر[٥].

الدّليل الثّالث: نهي الصحابة رضوان الله عليهم؛ كما في قول ابن

---

(١) ينظر: تحذير الناسك مع الفتاوى لابن إبراهيم ٦/ ٨٧.

(٢) ينظر: يسر الإسلام لابن محمود ص٢٢.

(٣) ينظر: المغني ٥/ ٣٢٨، والشرح الممتع ٧/ ٣٨٤.

(٤) ينظر: الأجوبة النافعة لابن سعدي ص٣١٢، ومجموع رسائل ابن محمود ص٢١٣، وبحث مختصر في دليل وتعليل جواز رمي الجمار قبل الزوال للشيخ ابن منيع ص٢ منشور في موقع الإسلام اليوم على الشبكة العنكبوتية.

(٥) ينظر: مجموع رسائل ابن محمود ص٢١٤.

عمر رضي الله عنهما: «لا ترمى الجمار في الأيام الثلاثة حتى تزول الشمس»[١]، وقول ابن عمر في الحديث السابق لوبرة حين سأله متى أرمي الجمار؟ قال: «إذا رمى إمامك فارمه، فأعدت عليه المسألة، فقال: كنا نتحين فإذا زالت الشمس رمينا»[٢].

وجه الاستدلال: أنه لو كان الرمي قبل الزوال جائزاً، لفعلوه ولدلَّهم عليه النبي عليه الصلاة والسلام، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز[٣].

ونوقش من أوجه:

الأول: بأننا لا ننكر أن ما بعد الزوال هو الأفضل لو وسع الناس، ولكن لا يقال بفرضيته؛ بل هو المستحب وما سواه جائز.

الثاني: أنه قد ورد عن ابن الزبير، وابن عباس رضي الله عنهم وهما من أصحاب النبي ﷺ أنهما رميا قبل الزوال؛ مما يدل على أنه جائز عندهما، وإن كان أكثر فعلهما بعد الزوال لأنه المستحب[٤].

الثالث: أن قول ابن عمر: «إذا رمى إمامك فارمه»، يدل على أن الوقت فيه سعة؛ وإلا لبادره بالجواب بأن الرمي بعد الزوال فقط.

الرابع: أن ما ورد عن ابن عمر من نهيه أو قوله: «كنا نتحين»، فهذا محمول منه رضي الله عنه على تحريه الشديد للسنة قولاً وفعلاً، وليس فيه دلالة على الوجوب؛ وقد كان ابن عمر يتحرى أشياءً كثيرة ليست من الواجبات بالاتفاق[٥].

الدّليل الرّابع: القياس، فكما أنه لا يجوز الرمي في مكان غير المكان الذي رمى فيه النبي ﷺ؛ فكذلك لا يجوز الرمي في غير الزمن الذي رمى فيه النبي ﷺ[٦].

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ ١/٤٠٨ وسنده سلسلة الذهب في أعلى درجات الصحة.
(٢) سبق تخريجه ص٤٩٠.
(٣) ينظر: القرى ص٢٢٣، والمغني ٥/٣٢٩.
(٤) سيأتي إن شاء الله تخريجه ص٥٠٢ وأخرناه؛ لأنه عمدة في الاستدلال هناك.
(٥) ينظر: اليسر لابن محمود ص٢٥، ٢٩.
(٦) ينظر: فتح القدير ٢/٣٩٣.

ويُناقش هذا الاستدلال: بأن قياس المكان على الزمان قياس مع الفارق من وجهين:

الأول: أن زمن الرمي اختلف من يوم النحر إلى أيام التشريق؛ فيما المكان واحد فيهما. فإن قلت: ليس كل الجمار ترمى في اليوم العاشر؛ قيل: إن مكان جمرة العقبة في العاشر هو مكانها في سائر الأيام.

الثاني: أن أماكن الرمي مشاعر معلومة لا تتغير ولا تتبدل، بينما زمن الرمي قد يتغير برميها ليلاً، أو جمعها في آخر يوم من أيام الرمي، ومثل ذلك الطواف والسعي وقته قد يتقدم أو يتأخر، ولكن مكانه مشعر لا يتبدل ولا يتغير والله أعلم.

الدّليل الخامس: أن النبي ﷺ لم يحدد المكان ووسع فيه، بخلاف الزمان فقال: «**نحرت هنا ومنى كلها منحر**»، ولم يقل رميت هذا الوقت وكل الوقت رمي؛ مما يدل على عدم التوسيع في الزمان، ووجوب الالتزام بفعل النبي ﷺ بخلاف المكان[(١)].

ويُناقش: بأن التوسيع في الزمان وإن لم ينص عليه فإنه في معنى المنصوص بأدلة كثيرة سيأتي ذكرها؛ ومنها نفي الحرج، وأدلة أخرى.

القول الثّاني: أن الرمي قبل الزوال جائز في سائر أيام التشريق.

وهو مروي عن ابن عباس[(٢)]، وابن الزبير[(٣)]، ونقل عن عطاء[(٤)]،

---

(١) ينظر: تحذير الناسك مع فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ٨٢.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٣١٩، من حديث ابن أبي مليكة عنه.

(٣) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة ٤/ ٢٩٨، من طريق عمرو بن دينار.

(٤) ينظر: التمهيد ٧/ ٢٧٢، وفتح الباري ٣/ ٥٨٠، وينظر: منسك عطاء د. عادل الزرقي ص١٨٢، ومنسك عطاء لعصام الحميدان مجلة البحوث الإسلامية عدد ٧٢/ ٣١٥، والقول الأقوى عن عطاء هو القول بعدم جواز الرمي قبل الزوال. أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٣/ ٣١٩ عن ابن جريج قال: سمعت عطاء يقول: «لا ترم الجمرة حتى تزول الشمس فعاودته في ذلك فقال ذلك»، وقد رواه عنه الحاكم في المستدرك ١/ ٤٧٧ عن ابن جريج عن عطاء قال: «لا أرمي حتى تزيغ الشمس» ونحوها في تفسير ابن أبي حاتم ٢/ ٣٦١ في التعجل في يومين قال: «إذا زالت الشمس إلى =

وطاووس[١]، وعكرمة[٢]، وابن طاووس[٣]، وأبو جعفر الباقر[٤]، وهو قولٌ لأبي حنيفة في غير المشهور عنه[٥]، وقول الجويني[٦]، والرافعي[٧]، والإسنوي[٨]، من الشافعية[٩]، وقول ابن الجوزي[١٠]، وابن

= الليل»، ينظر: منسك عطاء للزرقي ص١٨٢ ـ ٢٠٩، وفي القرى لقاصد أم القرى ص٥٢٤ أن عطاء قيد قوله بالجواز بحال الجهل، وقال عطاء: «رمي الجمار بعد الزوال، فإن رمى قبل الزوال بجهالة أجزأه». ولعل هذا قيد لقوله بالجواز؛ أي أنه لا يرى الجواز المطلق.

(١) ينظر: التمهيد ٧/ ٢٧٢، وفتح الباري ٣/ ٥٨٠، ونقل عنه ابن عبد البر قوله: إن شاء رمى من أول النهار ونفر.

(٢) ينظر: التمهيد ٧/ ٢٧٢، وقال: «إن رمى أول النهار، لم ينفر حتى تزول الشمس».

(٣) أخرجه عنه أبن أبي شيبة ٣/ ٣١٩ وترجمته: عبد الله بن طاووس بن كيسان أبو محمد الهمداني، من عباد أهل اليمن، ومن ثقات المحدثين، كان من أعلم الناس بالعربية، وأحسنهم خلقاً، توفي سنة ١٣٢هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٦/ ١٠٣، والأعلام ٤/ ٩٤.

(٤) ينظر: الاستذكار ٤/ ٣٥٣.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٧، وفتح القدير ٢/ ٣٩٣، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٢١.

(٦) الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري أبو المعالي، إمام الحرمين الشافعي، كان إماماً مجمعاً على إمامته، من كتبه: البرهان، ونهاية المطلب، مات سنة ٤٧٨هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٦٨، ووفيات الأعيان ٣/ ١٦٧.

(٧) الرافعي: عبد الكريم بن أبي الفضل محمد عبد الكريم الرافعي القزويني، شيخ الشافعية، يذكر عنه عبادة ونسك وتواضع. من كتبه: فتح العزيز شرح الوجيز، وشرح مسند الشافعي، مات سنة ٦٢٣هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٢٥٢، والعبر ٥/ ٩٥.

(٨) الإسنوي: جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر القرشي الأموي الإسنوي المصري الشافعي، شيخ الشافعية ومفتيهم، وكان ناصحاً في التعليم مع البر والدين والتواضع، من تصانيفه: طبقات الشافعية، توفي سنة ٧٧٢هـ. ينظر: شذرات الذهب ٦/ ٢٢٣، والدرر الكامنة ٢/ ٣٥٤.

(٩) ينظر: تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني في ٤/ ١٣٨، وشرح مسائل التعليم على المقدمة الحضرية لمحمد نجيب المطيعي ٢/ ١٠٧، وقد نقل عن الجويني جواز تقديم الرمي في اليوم الأول على الأيام السابقة؛ وهذا بلا شك أشد في التوسعة من القول بالرمي قبل الزوال وإن كان ليس موضع البحث، ينظر: المجموع ٨/ ١٧٠، وروضة الطالبين ٣/ ١٠٨.

(١٠) ابن الجوزي: هو عبد الرحمٰن بن علي بن محمد بن علي من ذرية أبي بكر، أبو الفرج ابن الجوزي الحنبلي الواعظ والإمام المشهور، كان فقيهاً مفسراً مؤرخاً، =

الزاغوني[١] من الحنابلة[٢]، وقول بعض المعاصرين كالشيخ عبد الله بن زيد آل محمود[٣]، ومصطفى الزرقاء، وقواه الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي[٤] رحمهم الله جميعاً.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣].

وجه الاستدلال: الرمي شرع لذكر الله، وهو من جملة الذكر المطلق في هذه الأيام؛ فكيف يقال بتحديده بوقت معين[٥].

ونوقش: بأنه استدلال متكلف؛ لأن التعبير بالذكر لا يعني أنه مطلق في كل وقت منها.

الدّليل الثّاني: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣] الآية.

وجه الاستدلال: أن اليوم يعم أول النهار وآخره، وما دام أنه يجوز التعجل في يومين؛ فمعنى هذا أنه يجوز الرمي في اليوم الثاني عشر من أول النهار، أي: قبل الزوال، وما جاز في الثاني عشر جاز في الحادي عشر إذ لا فرق[٦].

= أخذ من كل فن، وألف فيه؛ من مصنفاته: المذهب في المذهب، والتلخيص، وزاد المسير وغيرها كثير، توفي سنة ٥٩٧هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢١/ ٣٦٥، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ١/ ٣٩٩، والمقصد الأرشد لابن مفلح ٢/ ٩٣.

(١) ابن الزاغوني: هو علي بن عبد الله بن نصر ابن السري ابن الزاغوني، أبو الحسن البغدادي، الفقيه المحدث، أحد أعيان مذهب الحنابلة، كان متفنناً في علوم شتى، وله تصانيف كثيرة، توفي سنة ٥٢٧هـ. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٤٥٣، وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/ ٦٠٥، والمنهج الأحمد للعليمي ٣/ ١٠٩.

(٢) ينظر: الفروع لابن مفلح ٦/ ٥٩٠، والمبدع ٣/ ٢٥٠، وذيل طبقات الحنابلة.

(٣) ينظر: يسر الإسلام في أحكام حج بيت الله الحرام في تحقيق هذه المسألة ص١٨ وما بعدها، ومجموع رسائل الشيخ ابن محمود ص١٢ وما بعده، وتحقيق المقال في جواز تحويل المقام ص١٠٨، وما بعدها.

(٤) ينظر: الأجوبة النافعة ص٣٤٢، وكتاب افعل ولا حرج للشيخ سلمان العودة ص٦٧.

(٥) ينظر: رسائل ابن محمود، وتحقيق المقال في جواز تحويل المقام ص٢١٩.

(٦) ينظر: فتوى ابن جبرين في المسألة، في موقع الإلكتروني على الشبكة العنكبوتية.

ويُناقش: بأن لفظ اليوم وإن دل على أول النهار وآخره، ولكن فعل النبي ﷺ مبين لعموم القرآن ومفسر له؛ بأن وقته بعد الزوال؛ فوجب حمل اللفظ على فعل النبي ﷺ، بل كل ذكر له وقته وما ورد منها مطلقاً كالطواف والسعي مثلاً فلأن الشرع أطلقه، أما الرمي فإن الشرع قد قيده بهذا الوقت؛ وهذا تبيين من النبي ﷺ يجب المصير إليه[(١)].

الدّليل الثّالث: ما رواه ابن عباس ﵄ قال: «كان النبي ﷺ يُسأل يوم النحر بمنى؛ فيقول: **لا حرج**، فسأله رجل فقال: حلقت قبل أن أذبح؟ قال: **اذبح ولا حرج**، وقال: رميت بعدما أمسيت؟ فقال: **لا حرج**»[(٢)]، وفي بعض روايات الحديث: «كان النبي يُسأل أيام منى؛ فيقول: **لا حرج**.. فقال رجل: رميت بعد ما أمسيت، قال: **لا حرج**»[(٣)]، وحديث عبد الله بن عمرو وفيه: «أن رسول الله ﷺ ما سئل عن شيء قُدِّم ولا أُخِّر إلا قال: **افعل ولا حرج**»[(٤)].

وجه الاستدلال: أن هذا الحديث دل على جواز الرمي ليلاً، ودليل على جوازه قبل الزوال؛ لأن الرجل ما سأل عن الرمي مساءً إلا وقد تقرر لديه جوازه بالنهار؛ فلذا سأله عن جوازه في المساء[(٥)].

ونوقش من أوجه:

الأول: بأن هذا خاص بترتيب أعمال يوم النحر فقط لقول الراوي: (يومئذ؛ أي: يوم النحر)[(٦)].

---

(١) ينظر: بحث الرمي قبل الزوال من يتحمل وزره، للطف الله خوجه على الشبكة العنكبوتية في موقع أهل الحديث ص٥.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٦١٥ (١٦٣٦) كتاب الحج، باب الذبح قبل الحلق.

(٣) أخرجه النسائي ٥/ ٢٧٢ (٣٠٦٧) كتاب الحج، باب الرمي بعد المساء وصححه الألباني، ينظر: سنن النسائي بحكم الألباني ص٤٧٣.

(٤) أخرجه البخاري ٢/ ٦١٨ (١٦٤٩) كتاب الحج، باب الفتيا على الدابة، ومسلم ٢/ ٩٤٨ (١٣٠٦) كتاب الحج، باب من حلق قبل النحر أو نحر قبل الرمي.

(٥) ينظر: الأجوبة النافعة عن المسائل الواقعة للشيخ ابن سعدي ص٣٤٣، ومجموعة رسائل الشيخ ابن محمود ص٢٠٩.

(٦) ينظر: تحذير الناسك لابن إبراهيم في الفتاوى ٦/ ١١٨.

ويُجاب عنه: أنه في بعض رواياته (يسأل أيام منى) وهو عام في يوم النحر وغيره.

الوجه الثاني: أن هذا في ترتيب الأعمال، وليس في توقيت العمل المعين.

ويُجاب: بأن هذا يصدق على قول السائل: حلقت قبل أن أذبح ونحوه، أما قول السائل: رميت بعد ما أمسيت؛ وهو محل الاستدلال فهو في توقيت الرمي وليس في ترتيبه مع غيره من الأعمال.

الوجه الثالث: لو أن الصحابة رضوان الله عليهم فهموا جوازه مطلقاً لنقل ترخصهم بذلك(١).

ويُجاب: بأن عدم النقل لا يدل على العدم، ثم إنه سيأتي إن شاء الله أن بعضهم رمى قبل الزوال.

الدّليل الرّابع: ما رواه أبو البداح بن عاصم عن أبيه أن رسول الله ﷺ «رخص لرعاء الإبل في البيتوتة، يرمون يوم النحر، ثم يرمون بعد الغد بيومين ويرمون يوم النفر»(٢). وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ «رخص للرعاء أن يرموا بالليل وأي ساعة من النهار شاءوا»(٣).

---

(١) ينظر بحث: الرمي قبل الزوال من يتحمل الوزر، للطف الله خوجه ص٥.

(٢) سبق تخريجه ص٤١٨.

(٣) حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أخرجه الدارقطني ٢/ ١٢٧٦ من طريق جعفر بن محمد الشيرازي، نا بكر بن بكار، نا إبراهيم بن يزيد، نا سليمان الأحول عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ بلفظه، قال ابن القطان: «وإبراهيم بن يزيد هذا إن كان الخوزي، فهو ضعيف، وإن كان غيره، فلا يدرى من هو. وبكر بن بكار قال عنه ابن معين: «ليس بالقوي».اهـ، وقال الحافظ في لسان الميزان ١/ ١٢٥ في ترجمة إبراهيم بن يزيد: «غير منسوب». والظاهر أن (غير المنسوب) إبراهيم بن يزيد الخوزي فإنه يروي عن سليمان وهو الأحول عن طاووس... حتى قال: «قلت: هو الخوزي لا ريب فيه مما يظهر لي ـ والله أعلم ـ» وله شواهد في الترخيص للرعاة في الرمي ليلاً ذكرتها في المسألة السابقة؛ فلا أعيدها هنا.

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ لم ينه الرعاة عن الرمي قبل الزوال، وتأخير البيان عن وقت الحاجة منزه عنه النبي ﷺ؛ بل في الحديث الآخر أطلق الجواز بنص صريح في كل وقت[(١)].

ونوقش من أوجه:

الأول: بأن هذا الحديث فيه دلالة على وجوب الرمي بعد الزوال؛ لأن فيه ترخيصاً، والترخيص لا يكون إلا استثناءً من الوجوب. ومعنى ذلك أن الترخيص للمضطر وصاحب الحاجة، وليس لغيره فلا يكون الحكم عاماً[(٢)].

ويُجاب: الترخيص الظاهر في الحديث في البيتوتة، وفي جمع الجمار في يومين، وأما وقت الرمي فلم ينههم فيه، ولم يأمرهم؛ مما يدل على أنه سائغ في كل وقت لهم ولغيرهم، وأما حديث عمرو بن شعيب فلعل المقصود بالرخصة المذكورة الرمي المجموع من أيام متعددة، قد يؤخر عن يومه أو يقدم على قول، أما رمي اليوم ذاته فليس مقصوداً وقته في الترخيص؛ إذ لم يتعرض له في الحديث كما سبق.

الثاني: ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما: «أنه كان يجعل رمي الجمار نوائب بين رعاة الإبل؛ يأمر الذي عنده فيرمون إذا زالت الشمس، ثم يذهبون إلى الإبل، ويأتي الذين في الإبل فيرمون، ثم يمكثون حتى يرمونها من الغد إذا زالت الشمس»[(٣)]. فهذا ترتيب صحابي لرمي الرعاة، وجعله بعد الزوال؛ ولو كان فيه رخصة لكان حريصاً عليها[(٤)].

ويُجاب عليه: بأن هذا محمول على تحري الأفضل والمستحب؛ وهو رأي ابن عمر رضي الله عنهما، والمشهور عنه في تحري السنة؛ فلا يحمل ذلك على عدم الرخصة وإنما يحمل على تحري السنة والأفضل.

---

(١) ينظر: اليسر لابن محمود ص٣٢ و٣٧، ورسالة المقام لابن محمود ص١١٤، وبحث ابن منيع ص٢.

(٢) بحث لطف الله خوجة ص٨.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٢٧١ عن ابن نمير عن عبد الله عن نافع عنه ورجاله ثقات إلا عبد الله هذا إن كان ابن عطاء الطائفي المكي، فهو صدوق يخطئ، التقريب ص٣١٤.

(٤) ينظر: بحث الرمي قبل الزوال لطف الله خوجة ص٨.

ونوقش من وجه ثالث: أن هذا خاص بالمضطرين وأصحاب الحاجات فلا يعم غيرهم من الناس.

وأُجيب عنه: بأن الترخيص للرعاة في تقديم رميهم أو تأخيره لرفع الحرج، ولا شك أن المشقة الحاصلة على الحجاج في عصرنا الحاضر أضعاف المشقة الحاصلة للرعاة والسقاة؛ فيكون الحال الآن أولى بالرخصة من ذي قبل[(١)]. وقد ورد على هذا الجواب اعتراضات تأتي لاحقاً.

الدّليل الخامس: ما ورد عن عدد من الصحابة من رميهم قبل الزوال ومنهم ابن عباس وابن الزبير. فعن ابن أبي مليكة قال: «رمقت ابن عباس رماها عند الظهيرة قبل أن تزول»[(٢)]، وهو محمول على أيام التشريق؛ لأن جمرة العقبة يجوز رميها من طلوع الشمس يوم النحر بالاتفاق، وأما ابن الزبير فما رواه عمرو بن دينار قال: «سألت هل رمى ابن عمر؟ فقالوا: لا إنما رمى أمير المؤمنين ـ يعنون ابن الزبير ـ قال عمرو: فانتظرت ابن عمر فلما زالت الشمس خرج فأتى الجمرة الأولى فرماها»[(٣)].

ونوقش من وجهين:

الأول: أن هذا فعل صحابي وذاك فعل النبي ﷺ، وقد يكون الراوي أخطأ في تقدير الوقت.

ويُجاب: بأن فعل الصحابي لا يمنع المشروعية للرمي بعد الزوال بل هو المستحب والأفضل؛ ولكن هذا الفعل من الصحابة يدل على أنهم فهموا عدم الوجوب.

الوجه الثاني من المناقشة: أن ما ورد عن ابن عباس وابن الزبير

---

(١) ينظر: بحث الشيخ ابن منيع ص٣.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٣١٩ عن وكيع عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة به ورجاله رجال الصحيحين، وتدليس ابن جريج لا يضره إذ هو قليل التدليس. ينظر: في الكلام على تدليس ابن جريج فتح الباري ٥/ ٥٢، و٣/ ٤١٢ وغيرها.

(٣) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة ٤/ ٢٩٨ من طريق عمرو بن دينار وإسناده حسن رجاله ثقات إلا محمد بن أبي عمر العدني صدوق فيه غفلة، التقريب ص٥١٣.

معارض بما روي عن غيرهم من الصحابة. فعن عمر ﷺ أنه كان يخرج إذا زالت الشمس يرمي الجمار[١]، وقول ابن عمر: «كنا نتحين إذا زالت الشمس رمينا»[٢]، وفعل ابن عمر في حديث عمرو بن دينار السابق؛ وقد ذكرنا في أدلة **القول الأول** نهيه ﷺ عن الرمي قبل الزوال[٣].

الدّليل السّادس: ما ورد عن ابن عمر؛ خاصة في حديث وبرة السابق عندما سأله متى أرمي الجمار، قال: «إذا رمى إمامك فارمه، فأعدت عليه المسألة قال: كنا نتحين فإذا زالت الشمس رمينا»[٤].

وجه الاستدلال لهذا القول: أن قوله ﷺ: «إذا رمى إمامك» يدل على سعة الوقت؛ ولولا ذلك لأمره على الفور، ولولا أن السائل كرر عليه السؤال، لاكتفى بالجواب الأول[٥].

ونوقش من أوجه الأول: ما سبق ذكره من الآثار عن ابن عمر خاصة بالأمر بالرمي بعد الزوال، بالإضافة إلى إرادة موافقة الإمام درءاً للفتنة وحينذاك يجوز الترخص.

الوجه الثاني: أن فيه إحالة على فعل الإمام ولا يحيله على فعل إمام مخالف لهدي النبي ﷺ، واستدلالكم لا يستقيم إلا إذا علم أن الإمام الذي أحال عليه يرمي قبل الزوال وهذا من الصعب إثباته.

والوجه الثالث: أن السؤال محمول على التأخر عن وقت الزوال؛ لأن في بعض الروايات قال وبرة لابن عمر: أرأيت إن أخر إمامي ـ أي: الرمي ـ فذكر الحديث، مما يدل على أن قول ابن عمر خارج محل الخلاف[٦].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٣١٩، وفي سنده ضعف، فمحمد بن السائب لين الحديث. التقريب ص٤٧٩، رواه عن أبيه، وأبوه السائب النُكري مجهول التقريب ص٢٢٨.
(٢) سبق تخريجه ص٤٩٠.
(٣) ينظر: بحث الرمي قبل الزوال لطف الله خوجه ص١١.
(٤) سبق تخريجه ص٤٩٠.
(٥) ينظر: اليسر لابن محمود ص٢٥.
(٦) ينظر: فتح الباري ٣/ ٥٨٠، وشرح العيني عمدة القاري ١/ ٦٨، وفتاوى ابن إبراهيم ٦/ ٩٠.

الدليل السابع: ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ قول صريح يمنع من الرمي قبل الزوال، وليس فيه أمر صريح بتحديد وقت الرمي بالزوال، ولو كان الوقت منهياً عن الرمي فيه لبينه النبي ﷺ بياناً واضحاً بنص قطعي الرواية والدلالة، وارداً مورد التكليف العام، فتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، كما نهى عن الصلاة في أوقات معلومة، وفي الحج نهى عن أشياء واضحة كبطن عرنة. وأما تحديد بداية الرمي بهذا الوقت، وأنه لا يصح قبله فهو من جنس تحديد مسافة القصر، والإقامة الموجبة للإتمام ونحوها مما لا نص فيه[١].

ونوقش من عدة أوجه:

الوجه الأول: كيف يكون عدم النهي عن فعل عبادة مؤقتة بوقت دليل على فعلها قبل ذلك الوقت؟

الوجه الثاني: أن قوله ﷺ: «**من أحدث في أمرنا ما ليس منه، فهو رد**»[٢]، يشمل بعمومه إحداث عبادة لم يأت بها دليل، ويشمل فعل العبادة الثابتة في غير وقتها المأمور به، ويشمل أيضاً بعمومه فعل العبادة الثابتة في مكان غير مكانها المأمور به، وكذا لو فعلها كما أمر لكن زاد أو نقص.

الوجه الثالث: أن قولكم أنه لم يتبين المنع من الرمي قبل الزوال بنص قاطع باطل؛ لأن فعل النبي ﷺ هذه العبادة في أيام منى الثلاثة بعد الزوال على وجه الامتثال لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] مع قوله ﷺ: «**لتأخذوا مناسككم**»، وعدم الترخيص لأحد بالرمي قبل الزوال، أو الترخيص لفئة معينة؛ كل هذا دليل على المنع.

الوجه الرابع: أن كثيراً من واجبات الحج إنما أخذ وجوبها من فعله ﷺ الذي لم يقترن بنهي عن فعلها قبله أو بعده؛ كالوقوف بعرفة حتى الغروب،

---

(١) ينظر: مجموع رسائل ابن محمود ص٢١٣، وبحث ابن منيع ص٢، واليسر ص٢٤، وتحقيق المقام لابن محمود ص٢٣.

(٢) سبق تخريجه ص٣١.

والمبيت بمزدلفة، ورمي جمرة العقبة والجمار، والمبيت بمنى ونحوها؛ مما يتفق كثير من أهل العلم على وجوبها؛ وإن كان لم يرد في أكثرها نهي عن فعلها قبل أو بعد وقت فعله ﷺ، وإنما أخذوا ذلك من فعله ﷺ، ومحافظته على ذلك.

الوجه الخامس: قد ذكرنا سلفاً نهي الصحابة عن الرمي قبل الزوال مما حكمه الرفع إذ لا مجال للرأي فيه.

الوجه السادس: أن كونه قد ورد النهي عن الصلاة في أوقات معينة لا يقاس عليه هنا؛ لأن المقصود به النهي عن نوافل الصلاة المطلقة مما لم يوقت فمنع من فعله في هذه الأوقات خاصة، أما العبادة المؤقتة كالصلوات الخمس، والطواف، ورمي الجمار. فهذه لها أوقات محددة حيث عد فعلها في وقتها من جملة شروط صحتها[(١)].

الدليل الثامن: ذكر جماعة من أهل العلم أن للحاج تأخير رمي جماره إلى آخر يوم من أيام التشريق. وعللوا ذلك بأن يوم العيد مع أيام التشريق وقت واحد للرمي، وأن رميها في آخر يوم يعتبر أداءً وليس بقضاء، فالقول برمي كل يوم في يومه ولكن قبل الزوال أقرب لإصابة السنة من الجمع في آخر يوم، والجمع إنما ورد في حق المعذورين لغيابهم كالرعاة والسقاة؛ ومن منع الرمي قبل الزوال وأباح الجمع فقد وقع في التناقض، ورجح شيئاً على ما هو أولى بالرجحان منه[(٢)].

ونوقش: بأن دعوى التناقض غير صحيحة؛ لأن رمي الجمار قبل الزوال رمي لها قبل وقتها، وفعل العبادة قبل وقتها مبطل لها، وأما جمعها في آخر يوم فهو من جنس تأخيرها عن وقتها؛ وهو غير مبطل لها إنما فيه التحريم والتأثيم إذا لم يكن معذوراً، هذا إذا كان تأخيرها إلى غير وقتها حقيقياً، أما إذا كان تأخيرها إلى وقت هو وقت لها فليس بتأخير في الحقيقة فلا إثم فيه؛

---

(١) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ٨٥.

(٢) ينظر: اليسر لابن محمود ص٣١، ورسالة المقام له ص١١٧، وبحث ابن منيع ص٢.

لأنه وقت في الجملة[١].

ويُجاب عن هذه المناقشة من عدة أوجه:

الأول: أن حجة من قال بالجمع أن يوم العيد وأيام التشريق وقت واحد للرمي وهذا يدل على جواز الرمي في أي جزء منها؛ لأنها وقت للرمي واستثناء بعض أوقاتها يحتاج إلى دليل.

الثاني: أننا استدللنا بأن تأخيرها إلى آخر يوم؛ لأنه وقت لجنسها بالإذن للرعاة، والرعاة قد أذن لهم بالرمي ليلاً وفي أي ساعة شاءوا من النهار، فلماذا لا يعتبر سائر النهار وقتاً لجنسها.

الثالث: أن القول برميها قبل الزوال أولى وأحق من القول بتقديم رمي اليوم لليوم الذي قبله وهذا قول لبعض أهل العلم[٢]، ولا شك أن اعتبار رمي اليوم قبل بدئه أبعد من اعتباره بعد بدئه.

الدليل التاسع: أن ترك النبي ﷺ الرمي قبل الزوال لا يدل على عدم جوازه فيه؛ كما ترك الوقوف بعرفة قبل الزوال وبعد العشاء؛ وبعد العشاء وقت له باتفاق، وقبل الزوال وقت له على قول الحنابلة[٣]. وإنما وقف بعد الزوال لا لأنه لا يجوز قبله؛ ولكن لأنه الأفضل، فمعنى هذا أن لهذه العبادة وقت فضيلة ووقت إباحة[٤].

ونوقش من وجهين:

الأول: بأن معرفة وقت الوقوف بعرفة، وأي منه الجائز والمستحب، جاء بطريق النص؛ كما في حديث عروة بن مضرس وفيه قول النبي ﷺ: «**من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى ندفع، وقد وقف قبل ذلك بعرفة ليلاً أو**

---

(١) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ٩٦.

(٢) ينظر: المجموع ٨/ ١٧٠، وروضة الطالبين ٣/ ١٠٨.

(٣) ينظر: المغني ٥/ ٢٧٥، والفروع ٦/ ٤٢، وكشاف القناع ٢/ ٤٩٤، وشرح العمدة ٢/ ٥٧٩.

(٤) ينظر: يسر الإسلام لابن محمود ص٣٦.

نهاراً؛ **فقد تم حجه وقضى تفثه»**[١]، فبين جواز الوقوف ليلاً أو نهاراً ووقوفه ﷺ مجزئ، بل إذا وقف ليلاً أجزأه أقل من وقوف النبي ﷺ، وهذا نص لا يوجد له مماثل في رمي الجمار، فلا يصح أن يجعل له وقتان بل وقت واحد دل عليه فعله ﷺ.

الوجه الثاني: أن الوقوف بعرفة محدد الوقت، وكذا الرمي محدد الوقت؛ ومن لم يكتف في كل عبادة بما حدده الله ووسعه فيها، وقاس على توسيع عبادة أخرى في زمانها أو مكانها، فقد أخطأ وشرع في الدين ما لم يأذن به الله[٢].

ويُجاب: بأن بقاء النبي ﷺ في نمرة حتى حان وقت الصلاة ثم صلى ودخل الموقف مشابه لفعله في الرمي، مع العلم أنه لم يبين في عرفة حين وقع منه هذا الفعل أن هذا وقت للوقوف، ولم يبينه إلا لما سئل فجر يوم العاشر، وكذلك هنا لم يذكر أنه سئل عن هذه المسألة بعينها؛ وإنما سئل عما هو أعم منها فقال: **افعل ولا حرج**، فكان هذا فيما يظهر مانعاً من السؤال لظهور الجواب والله أعلم. وأما القول بأن الرمي محدد كالوقوف محدد فهذا صحيح؛ ولكنه محدد بأيام التشريق ليلها ونهارها لا بعضها دون بعض؛ مثله مثل النحر، وعلى من قال بالتفريق أن يستدل. والله أعلم.

الدليل العاشر: أن وقت الزوال وقت للرمي يوم النحر فكذا في اليوم الثاني والثالث؛ لأن الكل أيام نحر، بل إن فعله بالرمي قبل الزوال في يوم النحر وبعد الزوال في سائر الأيام إعلام بسعة الوقت، وأن كليهما مشروع، وعلى من قال باختصاص يوم العيد بالجواز بالدليل[٣].

ونوقش: بأن من قاس الرمي في أيام التشريق على الرمي في اليوم العاشر في وقته عليه أن يقيسه في الكيفية؛ فلا يرم إلا جمرة العقبة في سائر الأيام وهذا بلا شك مخالف لهديه ﷺ بالإجماع، ولذا كان لزاماً أن نلتزم بما

---

(١) سبق تخريجه ص٣٧٤.

(٢) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ٨٣.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٧.

ورد من بيان للعبادة في كل يوم بحسبه؛ خاصة مع التزامه ﷺ بذلك في الأيام الثلاثة، ومطالبة من منع الرمي قبل الزوال بالدليل خلاف القواعد التي تقتضي أن لا عبادة إلا بنص؛ ومعناه أن الأصل في العبادات المنع حتى نجد دليلاً عليها[١].

الدليل الحادي عشر: أن من قواعد الشرع العظمى رفع الحرج ونفي المشقة في الحج وغيره؛ فلا بد من مراعاة ذلك في رمي الجمار لأمور:

أولاً: أن من يرى الأزمات الصعبة الحاصلة عند رمي الجمار وخاصة عند الزوال في النفر الأول ليعلم أن هذا الحال أولى بالترخيص من حال الرعاة؛ لتفاوت المشقة إذ هي أعظم بلا شك في هذا الزمان، والمشقة تجلب التيسير ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

ثانياً: أن الرمي في هذا الزمان فيه من الاضطرار، وتعريض النفس للهلاك، والاضطرار يبيح المحرم؛ بل الحاجة الملحة تعتبر سبباً في جواز الممنوع كالجمع في المطر والبرد، فجواز الرمي قبل الزوال للحاجة الملحة أولى بالجواز؛ بل إن كونه ضرورة متجه، وحفظ الأرواح من مقاصد الشرع العظمى.

ثالثاً: أن الشرع رخص للرعاة في ترك المبيت، وجمع الرمي للحفاظ على مواشيهم، ودفع المشقة عنهم؛ وليس حفظ المواشي بأولى بالعناية من حفظ الأنفس، فلا شك أن المقارنة بعيدة فحصول الرخصة أقرب وأجدر[٢].

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الأول: أن الزحام من لوازم الاجتماع على العبادة كالطواف والسعي والرمي وغيرها؛ والشرع لا ينفيه وإنما ينفي ما يزيد على الزحام من الضرب والدفع والدهس ونحو ذلك.

---

(١) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ٨٢، وتحقيق المقال في رمي الجمار قبل الزوال ص٢٢.

(٢) ينظر: مجموع رسائل ابن محمود ص٢١٤، واليسر لابن محمود ص٢٩، وينظر: بحث الشيخ ابن منيع ص٣.

الثاني: دعوى الضرورة مردودة؛ والزحام إنما هو في بعض الوقت لا في جميع الأوقات، فيمكن تأخير الرمي عن وقت الزوال حتى قبيل العصر أو بعد العصر؛ حتى يزول الزحام. وهذا أمر مشاهد معلوم.

الثالث: أن الأعذار والضرورات لا تجيز تقديم العبادات عن وقتها بحال، ولا تغير أصول العبادات؛ فالمريض لا يصلي الظهر قبل الزوال بحال من الأحوال، وكذا سائر العبادات المؤقتة، أما الجمع للعذر فليس من باب تقديم العبادة عن وقتها؛ لأن الوقتين في حق المعذور كالوقت الواحد.

الرابع: إذا كان الزحام شديداً مسبباً للموت أو ما دونه من كسر أو مرض فإنه لا يؤدي إلى تقديم العبادة عن وقتها، ولا سقوطها من باب أولى؛ بل يستنيب الخائف على نفسه غيره في رمي الجمار؛ كما يستنيب المريض والعاجز مما يقلل عدد المباشرين للرمي ويخفف الزحام والله يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦][(١)].

الخامس: أن تأخر الإنسان في منى يوم الثاني عشر ولو كان يريد التعجل لتفادي الهلكة والضرر لا بأس به؛ فله أن يرمي بعد غروب الشمس أو بعد العشاء ويسير ولا يبيت في منى؛ لأن المتأهب الذي فارق خيمته في منى، وحبسه السير أو زحام الجمرة وخشي الهلكة لا يلزمه المبيت؛ لقوله ﷺ: **«إنما الأعمال بالنيات»**، وهذا قد نوى التعجل وإن حبس، وأما النساء المتعجلات فلهن أن يستنبن ولو كنا قويات على الرمي لضعفهن في الزحام في هذا اليوم خاصة أمام الرجال[(٢)].

الدّليل الثّاني عشر: أن أهل العلم قد اتفقوا على عذر الرعاة والسقاة في سقوط المبيت وتأخير الرمي لورود النص؛ وقد ألحق بعض أهل العلم بالرعاة والسقاة بجواز ذلك عامة أهل الأعذار[(٣)]، وهذا بلا شك يدخل فيه من خشي

---

(١) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ١١٢، وفتاوى ابن عثيمين ٢٢/ ٢٧٨.
(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٨٦.
(٣) ينظر: المجموع ٨/ ١٧٩، والمغني ٥/ ٣٧٩.

الزحام على نفسه أو أهله أو رفقته، ومثله خوف النساء من التكشف أو ظهور العورات؛ فيجوز لهم ما جاز للرعاة والسقاة من جمع الجمار ورميها في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار(١).

ونوقش: بأن هذا صحيح لو كان الزحام مميتاً في كل الأوقات، والخوف منه حاصل في كل الساعات، أما وقد ذكر في المناقشة السابقة طرق متعددة لتفادي الزحام فلا داعي أن تقدم العبادة على وقتها بدعوى العذر. والله أعلم.

ويُجاب: بأن طرق تفادي الزحام المذكورة متحتمة لو كان بدأ الرمي بالزوال متحتماً وقد سبق من الأدلة ما يدل على عدم اعتبار الزوال وقتاً لبداية الرمي في أيام التشريق؛ مما يدل على قوة الخلاف، وأن ما ذكر من الطرق الصحيحة لتحصيل الأفضل والمستحب وهو الرمي بعد الزوال، ومن رمى قبله فقد حصّل وقت الجواز وفاته الأفضل والمستحب والله أعلم.

الدّليل الثّالث عشر: أن المشروع في هذه الأيام رمي الجمار الثلاث فوجب توسيع وقت الرمي قياساً على يوم العيد الذي لا يرمى فيه إلا جمرة العقبة ووقتها واسع من الفجر إلى الفجر على قول الجمهور، وفي اليوم الثاني من الزوال إلى الفجر حوالي ثلاثة أرباع اليوم، وفي يوم النفر الأول للمستعجل من الزوال إلى الغروب وهو ربع اليوم تقريباً وهذا تفاوت مع مسيس الحاجة لزيادة الوقت(٢).

ونوقش: بأن هذا قياس مردود من وجهين:

الأول: أن يوم العيد وإن طال وقت الرمي فيه؛ فالأعمال الأخرى فيه كثيرة كالطواف والسعي والحلق والذبح ونحو ذلك بخلاف أيام التشريق(٣).

---

(١) ينظر: مجموع رسائل ابن محمود ص٢١٠، واليسر ص٣٧.

(٢) ينظر: تحقيق المقال في رمي الجمار قبل الزوال لعلي ونيس ص٢١، بحث في مسألة الرمي قبل الزوال بعد يوم النحر د.عبد الله الميموني موجود في موقع أهل الحديث ص٢٤ على الشبكة العنكبوتية.

(٣) ينظر: تحقيق المقال ص٢١.

الوجه الثاني: أن فعل النبي ﷺ المبين للدليل وقع على هذا النحو؛ فوجب التزامه ولا قياس مع النص[1].

ويُجاب عليه: بأن أعمال يوم النحر وإن كثرت كالطواف والسعي والحلق والذبح لا يلزم إيقاعها في أول يوم فهو ليس وقتها فحسب؛ بل أيام التشريق وقت جواز لها، وأما القول بأن فعل النبي ﷺ وقع على هذا النحو فوجب التزامه؛ فلا شك أن وقوعه على هذا النحو جعل الاستحباب حكمه؛ أما لو نص على ذلك لوجب ولسقط القياس، ولكن لا نص، فيبقى القياس قائماً والله أعلم.

الدّليل الرّابع عشر: أن أيام التشريق كلها ليلها ونهارها أيام أكل وشرب وذكر وذبح وحلق وطواف، وتتفاوت بحسب الفضيلة فكذلك الرمي، ومن وجه آخر أن هذه الأفعال في هذه الأيام جعل وقتها موسعاً يفعلها الحاج متى شاء، فلماذا يخصص الرمي بالتحديد من نظائره؟! فلماذا لا يحدد الطواف والحلق بيوم النحر؟[2].

ونوقش: بأنه قد وردت أدلة تدل على عدم اختصاص يوم العيد ببعض هذه الأعمال، وأن فعلها جائز في أيام التشريق؛ بل إن بعضها يجوز ولو بعد أيام التشريق[3].

ويُجاب: بأنه وإن دل الدليل والنص على جواز بعضها فليس هناك دليل يدل على جواز كل فعل منها في سائر أيام التشريق؛ وإنما أخذ ذلك إما من الفعل، أو السكوت عن تحديد وقت معين لها؛ فلماذا لا يلحق بها الرمي؟

الدّليل الخامس عشر: أن القول بحصر الرمي بهذا الزمن القصير يستلزم منه العجز عن فعله، وإذا عجز عن فعله سقط؛ لأن القول بلزومه يستلزم

---

(١) ينظر المرجع السابق.

(٢) ينظر: الأجوبة النافعة لابن سعدي ص٣٤٢، واليسر لابن محمود ص٢٤، ورسالة تحقيق المقال لابن محمود ص١١٢.

(٣) ينظر: تحقيق المقال لعلي ونيس ص٢٣.

الحكم بسقوطه في هذه الأزمان مع شدة الزحام؛ لأنه لا واجب مع العجز ولا حرام مع ضرورة[١].

ونوقش: أن وجود الزحام المسبب للموت لا يسقط الواجب، وغاية ما يسقط المباشرة، فيجوز حينذاك الاستنابة فلا يكون العجز مسقطاً؛ لأن من العبادات ما يسقط عند العجز عنه إلى بدل، ومنها ما يسقط إلى غير بدل؛ والحج من العبادات التي تدخل فيها النيابة بمجملها؛ فما المانع من صحتها في رمي الجمار الذي قال جمهور العلماء بالنيابة فيها[٢]؟ وأما الوقت فهو غير محصور؛ إذ إن في الرمي من الزوال إلى طلوع الفجر سعة.

وأُجيب: بأن العجز في بعض أفعال الحج أسقطها إلى غير بدل؛ ومثال ذلك أذن النبي ﷺ للعباس بترك المبيت مع أن مبيته بمكة يستلزم ترك واجب المبيت، وواجب الرمي؛ ولم يأمره أن يستنيب من يرمي عنه، ولا من يسقي عنه ليبيت، مع أن الاستنابة ممكنة، وصفية لما حاضت بعد طواف الإفاضة سقط عنها طواف الوداع وهو واجب، ولم يأمرها بالاستنابة[٣]؛ فكذلك الرمي إذا عجز عنه.

واعتُرض عليه: بأن إذن النبي ﷺ بالمبيت بمكة لا يعني ذلك إذنه له بترك الرمي؛ وعدم نقل عودة العباس للرمي لا يدل على عدم عودته؛ إذ الدواعي إلى نقله لا تتوفر للاستغناء عنه بالعلم بأصل وجوب الرمي. والتسوية بين الرمي والمبيت غير صحيحة؛ لأن النبي ﷺ أذن للرعاة في ترك المبيت، ولم يأذن لهم في ترك الرمي فعلم الفرق بينهما. وأما إسقاط طواف الوداع عن صفية فذلك لأن صفية إنما سقط عنها؛ لأنها حاضت فلم يعد واجباً في حقها للحيض؛ كالصلاة، ولما كانت النيابة جائزة في أصل الحج بالأدلة الثابتة؛ فكما يجوز في جميعه يجوز في بعضه بشروطه، وكذلك ما ورد من النيابة عن

---

(١) ينظر: يسر الإسلام ص٣٢، ومجموع ابن محمود ص٢١١، ورسالة ابن محمود لعلماء الرياض في مجموع رسائله ص٣٧، وتحقيق المقال لابن محمود ص١١٧.

(٢) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ١٠٢، ١٠٧.

(٣) ينظر: اليسر لابن محمود ص٣٢.

الصبيان فيما يعجزون عنه فدل على أن الرمي إن سقط بالمباشرة فلا يسقط بالنيابة والله أعلم[(١)].

الدّليل السّادس عشر: أن الرمي نسك واحد؛ من تركه أو بعضه فعليه دم واحد، لا يتعدد بتعدد الرمي والأيام. وغالب العبادات لها أوقات تؤدى فيها كالصلاة؛ فوقتها منه الاختياري ومنه الاضطراري؛ كالفجر والعصر والعشاء؛ وأداء الصلاة أو العبادة في أول وقتها أو آخره يعتبر أداءً وليس قضاءً؛ ومثله الرمي ولذا قيل إن يوم العيد وأيام التشريق كاليوم الواحد[(٢)].

ويُناقش: بأن الرمي إنما كان عبادة واحدة لاتحاد الفعل والمكان، وأما الوقت فليس واحداً؛ فوقت يوم النحر يختلف عن غيره، وكذلك يجوز جمع الرمي وتأخيره ولا يجوز تقديمه على الصحيح؛ ولو كان الوقت واحداً لجاز ذلك، وأما القول بأن من الوقت ما يكون اختيارياً واضطرارياً فيسلم؛ إذا كان الاضطراري في نهاية الاختياري وبعده كالرمي ليلاً، أما أن يكون الاضطراري قبله فلا؛ كالرمي قبل الزوال والله أعلم.

الدليل السابع عشر: أن الفتوى تتغير بتغير الأحوال والأزمان ووجود الحاجة الملحة، وغير بعيد الفتوى في الرمي ليلاً والتي تغيرت بعد أن عظم الزحام واشتد لرفع المشقة وإزالة الحرج؛ فليكن الأمر كذلك فيما قبل الزوال خاصة إذا لم يعارض ذلك نصاً صريحاً واضحاً[(٣)].

ونوقش: بأن الأوقات التي وقَّتها الله ورسوله ليست مجالاً للاجتهاد، وليس لأحد من العلماء تقديمها أو تأخيرها أو الزيادة عليها أو النقص منها؛ لأن التوقيت من الدين ولا دين إلا ما شرعه الله ورسوله، ويلزم طرد هذه القاعدة إبطال كثير من العبادات المؤقتة بالأوقات بإخراجها عن وقتها بتقديمها عن وقتها؛ مما يفوت شرط صحتها كالصلاة والصيام وغيرها[(٤)].

---

(١) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ١٠٧.
(٢) ينظر: بحث الشيخ ابن منيع ص٢.
(٣) ينظر: بحث الشيخ ابن منيع ص٣، ومجموع رسائل الشيخ ابن محمود ص٣٨.
(٤) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ١١١، ١١٦.

ويُجاب: بأن هذا كلام صحيح لو حصل فيه نص صريح واضح؛ أما إذا لم يحصل نص في ذلك، مع نصه ﷺ على بعض التوقيتات في الحج، بالإضافة إلى ما يلحظه كل أحد من حاجة الناس للتوسعة لهم خاصة في يوم النفر الأول؛ فلعل هذا يكون سبباً في تغير الفتوى. والله أعلم.

الدليل الثامن عشر: أن من القواعد الشرعية المرعية أن مراعاة ذات العبادة أولى من مراعاة زمانها ومكانها(١). وعند النظر فعندنا خيارات أربعة:

أن يرمي قبل الزوال حسب المشروع، وتطبيق سنة النبي ﷺ من الدعاء والإطالة مع التأكد من وقوع الجمار في المرمى مع وجود هذا الخلاف، أو أن يرمي بعد الزوال مع مظنة الهلكة، أو أن يوكل غيره، أو أن لا يرمي أبداً ولا شك أن الخيار الأول أهونها وأخفها ضرراً؛ خاصة مع شدة الزحام وقوة الخلاف في المسألة(٢).

ونوقش: بأن التوكيل أولى من تقديم العبادة على وقتها؛ لأن التوكيل له نظيرٌ في الشرع عامة وفي الحج خاصة، أما تقديم العبادة على وقتها فلا نظيرَ له في الشرع البتة، هذا إذا سلمنا لكم أن الرمي بعد الزوال بسائر أوقاته مظنة للهلكة، أما مع عدم التسليم فينتظر حتى يخف الزحام ثم يرمي، ولو تأخر به الوقت بعد المغرب أو العشاء ما دام أنه قد عزم على النفر(٣).

ويُجاب: لا نسلم أن فعلها قبل الزوال هو فعل لها قبل وقتها، فهذا استدلال بموضع الخلاف؛ خاصة إذا ارتبط بأدائها قبل الزوال أن يؤديها بيسر وطمأنينة، ويؤديها حسب المطلوب شرعاً من التحقق من وضع الجمار في

---

(١) ينظر: حاشية البجيرمي ١/ ٢٩٠، وفتح المعين ٢/ ٥٠، وشرح منتهى الإرادات ١/ ٥٧٢.

(٢) ينظر: اليسر ص٣١، ورسالة تحقيق المقال لابن محمود ص١٢٠، وبحث مسألة الرمي قبل الزوال د. عبد الله الميموني ص٢٣.

(٣) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ١٠٢، ١٠٧، وبحث مسألة الرمي قبل الزوال للميموني ص٢٣.

موضعها والدعاء والذكر؛ لأن الرمي كما في الحديث لم يشرع إلا لإقامة ذكر الله؛ وكيف لمن يخشى الهلكة أن يؤدي العبادة كاملة؟

الدليل التاسع عشر: أن ما قبل الزوال وقت مسكوت عنه رحمة من الله بالناس كما في الحديث: «**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها**»[١]؛ وما سكت عنه فيبقى على حكم الجواز وإن كان بعد الزوال هو الأفضل والسنة[٢].

ونوقش من وجهين:

الأول: لا يقال بأنه مسكوت عنه؛ بل إن توقيت النبي ﷺ برميه لثلاثة أيام متتالية في هذا الوقت على وجه الامتثال والتفسير دليل على وجوب الرمي من حيث المكان والزمان والعدد، ولو كان يسوغ قبل الزوال لفعله أو فعله غيره وأقره ولو مرة.

الثاني: بناء على ما ذكر من أن الوقت مسكوت عنه فكذا عدد الجمار مسكوت عنه؛ فلماذا لا يزاد عليها؟ فإن قيل: نقتصر على فعل النبي ﷺ، قيل: لم يقتصر على فعله في العدد والمكان، ولا يقتصر على فعله في الزمان[٣].

ويُجاب: بأن النبي ﷺ التزم في حجه ببعض الأفعال، وبعضها تكررت منه وهي مما اتفق على عدم وجوبها؛ ومنه دعاء عرفة، والصعود على الصفاء والمروة والدعاء عليهما، والمبيت بمنى ليلة التاسع، والبقاء في نمرة قبل الزوال يوم عرفة وغير ذلك من الأفعال، ولم يدل فعله لها على وجوبها فكذلك هنا؛ مع أن هنا قرائن تصرف عن الوجوب فيما سبق ذكره من الأدلة والله أعلم.

---

(١) أخرجه الدارقطني ٤/ ١٨٤، والحاكم ٤/١٢٩، والطبراني في الأوسط ٨/ ٣٨١، والبيهقي ١٠/ ١٢.

(٢) ينظر: اليسر لابن محمود ص٢١.

(٣) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/١١٦، ١١٩.

الدليل العشرون: أن القول بجواز الرمي قبل الزوال عند الحاجة ليس بأعظم من القول بجواز طواف الحائض بالبيت؛ إذا خشيت فوات الرفقة؛ ولم تستطع الرجوع للطواف مرة أخرى، إذ إن القول بذلك مقابل قوله ﷺ: «**غير أن لا تطوفي بالبيت**»[1]، وهو خلاف قول جماهير أهل العلم من الأئمة الأربعة وغيرهم، وهو اختيار شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم؛ كما وضّحناه في مسألة سابقة[2]، والقول بجواز الرمي قبل الزوال لا يخالف نصاً صريحاً، أو نهياً واضحاً؛ وهو في الخلاف أقوى من سابقه، ومن قال بجواز طواف الحائض في هذه الحالة يلزمه أن يقول بهذا من باب أولى عند وجود الحاجة[3].

ونوقش من وجهين:

الأول: أن هذا قياس مع الفارق؛ لأن طواف الإفاضة ركن لو لم تفعله بطل حجها؛ بخلاف الرمي فهو واجب يجبره الدم.

الثاني: أن هذا يجوز فيه التوكيل وهذا لا يجوز فيه التوكيل؛ فلم يصح القياس[4].

ويُجاب: بأن الركن أولى بالتزام شروط الصحة من الواجب؛ إذ عدم صحة الركن تؤدي إلى عدم صحة الحج بخلاف الواجب، ولكن نظراً لوجود الحاجة، ولأن القول في الرمي قبل الزوال لا يقابل نصاً صريحاً ولا نهياً واضحاً؛ كان أولى بالجواز من طواف الحائض عند وجود الحاجة لذلك.

القول الثّالث: القول بالتفصيل وهو القول بجواز الرمي في يوم معين دون سائر الأيام الأخرى، والقائلون بالتفصيل فريقان:

الفريق الأول: من قالوا بأنه يجوز الرمي قبل الزوال في اليوم الثاني

---

(١) سبق تخريجه ص٢٨٦.
(٢) ينظر: هذا البحث ص٣١١.
(٣) ينظر: رسالة ابن محمود لعلماء الرياض ص٤١، وبحث الرمي قبل الزوال د. الميموني ص٢٥.
(٤) ينظر: بحث د. عبد الله الميموني والمداخلات عليه ص٣١.

عشر وهو يوم النفر الأول لمن أراد أن ينفر في ذلك اليوم. وقد روي عن ابن عباس[١]، وقول أبي حنيفة في رواية عنه، ورواية عن أبي يوسف[٢]، ورواية عن الإمام أحمد، وقول لإسحاق[٣]، وقد ورد عن طاووس وأبي حنيفة إذا رمى ينفر قبل الزوال، وعن الإمام أحمد رواية لا ينفر إلا بعد الزوال ولو رمى قبله، وفي رواية أخرى أنه يحق له أن ينفر قبل الزوال إذا رمى قبله[٤].

والقول بالرمي يوم الثاني عشر قول الشيخ عبد الله بن جبرين من المعاصرين وقيد الجواز إذا كان معه نساء يخشى عليهن، أو له موعد في المطار، أو رفقة يخشى فواتها[٥]، **استدلوا على هذا القول بنفس أدلة القول السابق، ويزاد هنا الاستدلال بأدلة أخرى منها:**

الأول: ما حكي في الأثر عن ابن عباس «إذا انتفخ النهار ـ ارتفع ـ في النفر الأول حل النفر لمن أراد التعجل»[٦].

ونوقش: بأن هذا الأثر لا يعرف بهذا اللفظ ولم يعثر له على سند حتى تعرف صحته، ولم يذكر بلفظ النفر الأول إلا في مسائل إسحاق بن منصور[٧].

الدّليل الثّاني: أن الرمي في هذا يجوز دفعاً للحرج الظاهر؛ لأن المتعجل في هذا اليوم إذا رمى بعد الزوال لا يصل إلى مكة إلا بالليل، فيحرج في تحصيل المنزل[٨]، أو غير ذلك من الضرر.

---

(١) ينظر: مسائل ابن منصور ص٤٩٧.
(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٨، والعناية شرح الهداية ٢/ ٢٩٣، والمسلك المقسط ص٢٦٤، وإرشاد الساري ص٢٦٧.
(٣) ينظر: الفروع ٦/ ٦٠، والإنصاف ٤/ ٤٥.
(٤) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٨، ومنسك ملا قاري ص٢٦٧، والمغني ٥/ ٣٢٨، والفروع ٦/ ٦٠.
(٥) ينظر: موقع الشيخ ابن جبرين الإلكتروني على الشبكة العنكبوتية.
(٦) مسائل إسحاق بن منصور ص٤٩٧.
(٧) ينظر: بحث الرمي قبل الزوال د. الميموني ص٥٦.
(٨) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٨.

ويُناقش: بأن هذا كان في زمن مضى، أما الآن فالناس ينصرفون من فورهم بعد الطواف، والمواصلات قد قربت البعيد ويسرت الأمور فلا يرد هذا هنا. والله أعلم.

ويُجاب: بأن الحرج السابق وإن زال فقد حصل حرج من نوع جديد فزحام ذلك اليوم في الجمرات أو في المطاف الذي تذهب فيه الأنفس أو تكاد، ومواعيد رحلات الطيران، والرفقة والحملات التي يلتزم بها الشخص وغيرها من الأسباب التي يحصل بها الحرج لو أخر الرمي بعد الزوال؛ فهي أعظم من حرج تحصيل المنزل الذي رخص بعض أهل العلم ممن سلفوا من أجله.

الدّليل الثّالث: أن من قواعد الشرع أن الضرورة تقدر بقدرها؛ ولو سمح بالرمي قبل الزوال في يوم النفر الأول لمنع الضرر، ولحفظ الأنفس من الهلاك، والأموال من الضياع، وذلك لضيق وقت رمي المتعجل، أما في اليوم الحادي عشر فالوقت أوسع والحاجة أقل، ولذا كان تقدير الضرورة في هذا اليوم أولى؛ خاصة وقد ورد النص عليه من بعض السلف كما أسلفنا. والله أعلم[١].

الفريق الثاني من المفصلين: من قال بعدم جواز الرمي قبل الزوال إلا في اليوم الثالث عشر وهو مروي عن ابن عباس[٢]، ونقل عن طاووس وعكرمة أيضاً[٣]، وهو قول لأبي حنيفة[٤]، ورواية عن أحمد وقول لإسحاق[٥]؛ وإذا رمى نفر على قول أبي حنيفة، ورواية عن أحمد، وقيل: لا

---

(١) ينظر: بحث ابن منيع ص٤.

(٢) سنن البيهقي ٥/ ١٥٢، وأخرجه عنه عبد الرزاق عن ابن أبي مليكة (رأيت ابن عباس يرمي مع الظهيرة أو قبلها ثم يصدر)، ينظر: الاستذكار ٤/ ٣٥٠، وذكره عن معمر عن أبيه قال: (لا بأس بالرمي يوم النفر ضحى).

(٣) ينظر: المغني ٥/ ٣٢٨.

(٤) ينظر: الهداية مع فتح القدير ٢/ ٣٩٣، والعناية ٢/ ٣٩٣، وإرشاد الساري إلى منسك ملا قاري ص٢٦٦.

(٥) ينظر: المغني ٥/ ٣٢٨، وشرح الزركشي ٣/ ٢٧٩، ومسائل إسحاق بن منصور ص٢٤.

ينفر إلا بعد الزوال في رواية عن أحمد[١].

وأدلة هذا القول هي الأدلة السابقة في **القول الثاني واستدلوا بأدلة أخرى هي**:

الدّليل الأوّل: ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إذا انتفخ النهار من يوم النفر الآخر فقد حل الرمي والصدر»[٢].

وجه الاستدلال: أن الظاهر أنه قال ذلك سماعاً من النبي ﷺ[٣].

ونوقش: بأنه أثر ضعيف[٤]، وإن صح فيحتمل أن يكون الانتفاخ هو الارتفاع الكامل؛ أي: المتصل بالزوال وإذا تطرق الاحتمال بطل الاستدلال[٥].

الدّليل الثّاني: أن الدليل وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣] دل بمنطوقه على جواز ترك اليوم الثالث كله؛ وبالتالي جواز ترك رمي الجمار في ذلك اليوم بالكلية؛ فيكون الرمي في أي وقت من أوقاته قبل الزوال أو بعده أولى من تركه بالكلية[٦].

ويُناقش: بأن ترك الرمي فيه مبني على الرخصة بالتعجل، أما من لم يتعجل وأخذ بالعزيمة بالبقاء يوم الثالث عشر فلا بد أن يمتثل الطريقة التي فعلها النبي ﷺ للرمي عندما لم يتعجل ﷺ، وبذا يكون تركه للرمي أخذاً بالرخصة أولى من الرمي في وقت لم يرخص له به.

---

(١) ينظر: الهداية مع فتح القدير ٢/ ٣٩٣، وشرح الزركشي ٣/ ٢٧٩.

(٢) أخرجه البيهقي ٥/ ١٥٢.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٩، وبدائع الصنائع ٢/ ١٣٨، وفتح القدير ٢/ ٣٩٣.

(٤) وقد ضعفه من خرجه؛ وهو البيهقي فقال في سننه ٥/ ١٩٢ بعد أن ذكره: «وطلحة بن عمرو المكي ضعيف»، وقال النسائي عن طلحة هذا في الضعفاء والمتروكين ١/ ٦٠: «متروك الحديث»، وقال عنه ابن معين وابن المديني: ليس بشيء. كما في الضعفاء لأبي نعيم ١/ ٩٦، وقال عنه أحمد: «لا شيء متروك الحديث» كما في الجرح والتعديل ٤/ ٤٧٨، وينظر: الدراية في تخريج الهداية ٢/ ٢٨، ونصب الراية ٣/ ٨٥ وفيهما: والانتفاخ الارتفاع.

(٥) ينظر: رسالة داملا أخون خان موجودة في شرح منسك ملا قاري ص٢٦٥.

(٦) ينظر: رسالة داملا أخون خان في شرح منسك ملا علي قاري ص٢٦٥.

الدّليل الثّالث: أن الرمي في اليوم الرابع يجوز تركه أصلاً؛ فمن هذا الوجه يشبه النوافل والتوقيت في النفل لا يكون عزيمة فجاز الرمي قبل الزوال[1].

ويُناقش: بأن النوافل المؤقتة لا يصح عملها إلا في وقتها مثل صلاة الكسوف والعيدين ونحوها، ولو فعلت في غيره لم تصح، وأما النوافل غير المؤقتة فلا يقاس عليها.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ أن هذه المسألة من المسائل الخلافية التي تتعارض فيها الأدلة، وليس الخلاف فيها ضعيفاً، أو شاذاً. ومن قال بذلك فقد خالف ما رأينا من السرد للأدلة لكل قول من الأقوال، بل إن الخلاف قد وقع فيما هو أعظم أثراً من هذه المسألة من مسائل أخرى؛ كوقت بدء الوقوف بعرفة؛ ولا يخفى الخلاف فيه بين الجمهور والحنابلة مع أن الجمهور يبطلون حج من وقف قبل الزوال والحنابلة، يقولون بصحته[2]، وكذلك اختلفوا في حكم طواف الوداع بين قائل بالإيجاب وبين قائل بالاستحباب، كما اختلفوا في نهاية وبداية وقت طواف الإفاضة؛ وكان الخلاف في كل ذلك مقبولاً في القديم والحديث؛ لعدم وجود نص قطعي الثبوت والدلالة؛ وهذه المسألة من هذا النوع فلا بد من قبول الخلاف فيها لما ذكرنا سابقاً. ثم إذا تقرر ذلك فلا بد من النظر في عدة أمور هي:

الأمر الأول: أن القول بعدم جواز الرمي قبل الزوال قول قوي له حقه من النظر لعدة اعتبارات:

أولها: أنه قول جمهور العلماء من السلف والخلف.

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٩، وبدائع الصنائع ٢/ ١٣٨، والهداية مع الفتح ٢/ ٣٩٣.

(٢) ينظر: مذهب الحنابلة المغني ٥/ ٢٧٤، وكشاف القناع ٢/ ٤٩٤، ومذهب الجمهور. ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٢٦، والكافي ص١٤٣، والوسيط ٢/ ١٥٨، ومغني المحتاج ١/ ٤٩٨.

ثانياً: أن دلالة فعل النبي ﷺ واستمراره عليه لثلاثة أيام دلالة قوية مرجحة ومفسرة للأمر الواجب.

ثالثاً: أن الخروج من الخلاف أمر مستحب؛ والخروج من الخلاف يكون بفعل الأحوط؛ وهو القول الأشد، وخاصة إذا علمنا أن القول بالأشد ليس فيه إيجاب ما ليس بواجب أصلاً كصيام يوم الشك احتياطاً؛ بل فيه اعتبار لفعل النبي ﷺ الذي التزم به ثلاثة أيام متتابعة(١).

رابعاً: أن طرق تفادي الزحام المميت معروفة معلومة عند أكثر الحجاج بتأخير الرمي إلى قريب العصر أو بعده أو قبيل المغرب؛ خاصة إذ اقترن ذلك مع علمنا بوجود الخلاف القوي في عدم صحة الرمي قبل الزوال.

خامساً: أن التأخر للمتأهب للخروج ولو لم يخرج؛ كمن أخذ متاعه وفارق مكانه وحبسه الزحام عند الجمرات إلى بعد المغرب أو العشاء؛ لا يمنعه من الانصراف والتعجل؛ فكان النظر في التأخر أولى من النظر في التقدم؛ مع العلم بأن القول بوجوب المبيت للمتعجل إذا أدركه الليل عمدته فهم لفظ اليوم في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣] بأنه النهار فقط(٢)، وقول ابن عمر بوجوب المبيت في هذه الحالة(٣)، وهذا القول مما وقع فيه الخلاف ومذهب الحنفية جواز رمي المتعجل حتى طلوع الفجر(٤) من اليوم الثالث عشر، فهل التأخر مع مخالفة هذا القول؛ أولى أو التقدم على الزوال مع مخالفة فعل النبي ﷺ؟

---

(١) ينظر: في ذلك المنثور للزركشي ٢/ ١٢٧، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/ ٢١٥، والأمثلة على الأخذ بالأشد هو الأحوط كثيرة. ينظر: المجموع ١/ ٤٤٣، وروضة الطالبين ١/ ٢٧٠، والمغني ١/ ٢٢١ والفروع ١/ ١٢٠.

(٢) ينظر: المغني ٥/ ٣٣٢، وشرح الزركشي ٣/ ٢٨٣.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٤٠٧ بلفظ: (من غربت عليه الشمس من أوسط أيام التشريق وهو بمنى، فلا ينفر حتى يرمي الجمار من الغد) بسند في أعلى درجات الصحة، وأخرجه البيهقي في سننه ٥/ ١٥٢.

(٤) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٨، وبدائع الصنائع ٢/ ١٣٨.

الأمر الثاني: أن القول بجواز الرمي قبل الزوال قول قوي، وله حقه من النظر، وهو إما مساو لقول الجمهور في القوة أو دونه بقليل، وقوته تكمن في عدة اعتبارات:

الأول: أنه قول جماعة من أهل العلم عامتهم ممن أقام بمكة وممن مارس الإفتاء في مواسم الحج؛ بل بعضهم كان إليه المنتهى في الفتوى في موسم الحج؛ كعطاء وطاووس وعكرمة وابن عطاء وغيرهم؛ وهذا مما يعطي القول قوة؛ لأنهم مطلعون على مناسك الحج بصورة متكررة، عالمون بحاجة الناس وما يقع منه الضرر عليهم.

الثاني: أن الأدلة التي ذكروها لها حق من الاعتبار، وقد جرت منهم مناقشة أدلة الجمهور بالمناقشات الواضحة التي تدل على قوة قولهم.

الثالث: أن القول بأن أفعال النبي ﷺ خرجت مخرج البيان لآية الحج ولذا فهي واجبة؛ يناقضه الخلاف في كثير من مسائل الحج التي عمدتها فعل النبي ﷺ وهي إما مساوية لمسألتنا هذه أو أعظم من مسألتنا؛ فلا شك أن الخلاف في وقت بدء الوقوف بعرفة أعظم من الخلاف في مسألتنا؛ لأنه خلاف في ركن، وكل ذلك مما عمدته فعل النبي ﷺ ومع هذا اختلفت فيه أقوال العلماء بين موجب ومستحب.

الرابع: أن القول بأن الناس يعلمون طرق تفادي الزحام الشديد لا شك فيه، ولكن الكثير من الناس حسب الواقع إذا ألزموا بالرمي بعد الزوال فلا شك أنهم سيرمون أول الوقت لينفروا إلى أهلهم أو إلى مواعيد رحلاتهم أو حملاتهم؛ ولذا سيجتمعون في هذه الساعة باختيارهم أو بإلزام غيرهم لهم؛ فيتزاحمون وسيسقط الأضعف منهم تحت الأقدام في بلد الله الحرام في مسألة جرى فيها الخلاف أفلا يكون ذلك عذراً للتخفيف.

وخلاصة ما سبق في التّرجيح أن القول بالرمي بعد الزوال هو القول الأولى بالتقديم؛ خاصة إذا علمنا أن الناس إذا علموا بالرخصة، ورموا قبل الزوال فسيجتمعون بعد طلوع الفجر ليرموا وينصرفوا فيحصل ما حصل عند الزوال سواء بسواء، وكذلك يؤيد تقديم هذا القول في الترجيح لما رأينا في

حج ١٤٢٧هـ من جهد رائع بذلته الدولة ممثلة بوزارة الداخلية، من حسن تنظيم منطقة الجمرات، ومنع الافتراش فيها، وجعل مسارات مستقلة لكل اتجاه؛ مما نتج عنه ولله الحمد حفظ الأرواح، وإذا أضيف عليه بعون الله الأدوار المتتابعة والتي ستجهز في سنوات قادمة؛ سيكون الرمي آمناً، والحجاج آمنين، مما يدل على أن حسن التنظيم هو بإذن الله السبب الرئيس بعد الله في حفظ الأرواح، وليس للفتوى بالرمي بعد الزوال دور فيما نراه من ذهاب الأرواح، والدور الأكبر في حقيقة الأمر لحسن التنظيم والتزام الناس به واختيار الأوقات المناسبة للرمي، **وإذا نظرنا في قوة القول القائل بجواز الرمي قبل الزوال فإنه لا بد من اعتباره** في حال وجود الحاجة له عند اشتداد الزحام، وخوف الهلكة، أو ارتباط الحاج بموعد في رحلة أو حملة أو رفقة ونحو ذلك، ولعل ذلك يختص بيوم النفر الأول الذي هو محل الازدحام والحاجة إلى الانصراف، أما اليوم الحادي عشر فوقت الرمي فيه واسع ولا انصراف فيه؛ فلا حاجة إلى تقديم الرمي فيه، أما إذا وجد حسن التنظيم والتزم الحجاج به وأمن الناس على أنفسهم عند الرمي؛ فالأخذ بالأحوط والخروج من الخلاف أوجب وأحرى والله أعلم.

الفرع الثالث: رمي الجمار ليلاً[1]

اتفق أهل العلم على أن من رمى جمرة العقبة وسائر الجمار قبل مغيب الشمس فقد رماها في وقتها[2]، ولكن لو فات النهار فهل يجوز له أن يرميها ليلاً أو لا؟ اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يجوز رمي الجمار ليلاً.

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما حصل في الأزمان المتأخرة من شدة الزحام، وحصول المهالك حول الجمرات، مما يستوجب النظر في هذه المسألة تسهيلاً على الناس.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٤، والتفريع ١/ ٣١٥، والتمهيد ٧/٢٦٨، والأم ٢/ ٢١٤، والمغني ٥/ ٢٩٥.

وهو قول ابن عمر وطاووس وعروة بن الزبير والنخعي والحسن وسفيان الثوري[١]، وهو قول الحنفية[٢]، وهو أحد الوجهين عند الشافعية صححه بعضهم واعتمده آخرون[٣]، وهو قول عند الحنابلة[٤]، واختاره ابن حزم[٥]، وقول عامة العلماء المعاصرين[٦].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: سئل النبي ﷺ فقال: رميت بعد ما أمسيت؟ قال: «**لا حرج**»[٧].

وجه الاستدلال: تصريح النبي ﷺ برفع الحرج عن من رمى بعد ما أمسى، واسم المساء يصدق بجزء من الليل فدل على جواز الرمي ليلاً[٨].

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: بأن قوله: بعد ما أمسيت، يدل على العشي لأنه الغالب في كلام الناس؛ أي: ما بعد الزوال، ويعضد ذلك ويوضحه ما ورد في الرواية الأخرى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان النبي ﷺ يسأل يوم النحر بمنى؛ فيقول: **لا حرج**، فسأله رجل فقال: حلقت قبل أن أذبح؟ قال: **اذبح ولا حرج**، وقال: رميت بعد ما أمسيت؟ فقال: **لا حرج**»[٩]، فقوله: يسأل يوم

---

(١) ينظر: المحلى ٧/ ١٣٤.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٤، وتبيين الحقائق ٢/ ٦٢، ومنسك ملا قاري ص٢٦٢.

(٣) ينظر: الأم ٢/ ٢١٤، والبيان ٤/ ٣٥٢، ومغني المحتاج ١/ ٥٠٤، وذكروا ممن صححه أبو عمرو ابن الصلاح والنووي في منسكيهما، ينظر: منسك ابن جماعة ٣/ ١٠٩٤، واعتمده في مغني المحتاج ١/ ٥٠٤، وحواشي الشرواني ٤/ ١٢٣.

(٤) ينظر: مسائل أحمد لابن هاني ١/ ١٧٨، ورؤوس المسائل للعكبري ٢/ ٦٣٥.

(٥) ينظر: المحلى ٧/ ١٣٤.

(٦) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٨٢، وفتاوى ابن باز ١٧/ ٢١٢، والشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ٣٨٥.

(٧) أخرجه البخاري ٢/ ٦١٥ (١٦٣٦) كتاب الحج، باب الذبح قبل الحلق.

(٨) ينظر: بداية المجتهد ١/ ٣٥١، والقرى ص٤٣٤، والمحلى ٧/ ١٣٤.

(٩) أخرجه البخاري ٢/ ٦١٨ (١٦٤٨) كتاب الحج، باب إذا رمى بعد ما أمسى.

النحر يدل على أن السؤال كان نهاراً؛ أي: في آخر النهار قبل دخول الليل[١].

الثاني: أن فيه الترخيص لمن جهل الوقت لا لمن علمه[٢].

وأُجيب عن ذلك من أوجه:

الأول: أن لفظ المساء يشمل آخر النهار وأول الليل؛ قال ابن منظور في لسان العرب: «المساء بعد الظهر إلى صلاة المغرب وقال بعضهم: إلى نصف الليل»[٣].اهـ. ولما لم يستفصل النبي ﷺ علم أن الأمر واسع في هذا، والعبرة بلفظ المساء لا بخصوص السؤال، وترك الاستفصال في مقام الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال.

الوجه الثاني: أنه قد ثبت من حديث ابن عباس أن السؤال نفسه وجه إلى النبي ﷺ في بعض أيام منى، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان النبي ﷺ يُسأل أيام منى فيقول: **لا حرج**، فسأله رجل فقال: حلقت قبل أن أذبح؟ قال: **لا حرج**، فقال رجل: رميت بعد ما أمسيت؟ قال: **لا حرج**»[٤]، وهو صحيح الإسناد، وقوله: أيام منى بصيغة الجمع صادق على أكثر من يوم واحد، وهذا السؤال في أيام التشريق لا يكون إلا ليلاً؛ لأن الرمي لا يبدأ إلا بعد الزوال[٥].

واعتُرض على هذا الوجه: بأن صفة الجمع في رواية النسائي تخصص بيوم النحر التي وردت في رواية البخاري؛ خاصة وأن رواية ابن ماجه فيها: «يسأل يوم منى»[٦] بالإفراد مما يدل على أن السؤال وجه في يوم واحد وليس

---

(١) ينظر: التمهيد ٧/ ٢٧٥، والمغني ٥/ ٢٩٦، وفتح الباري ٣/ ٥٦٩، وعمدة القاري ١/ ٧٢.

(٢) ينظر: السيل الجرار للشوكاني ٢/ ٢٠٥.

(٣) لسان العرب ١٥/ ٢٨١.

(٤) أخرجه النسائي ٥/ ٢٧٢ (٣٠٦٧) كتاب الحج، باب الرمي بعد المساء وصححه الألباني. ينظر: سنن النسائي بحكم الألباني ص٤٧٣.

(٥) ينظر: مناسك الحج والعمرة للشنقيطي ص٢٨٧.

(٦) أخرجه ابن ماجه ٢/ ١٠١٣ (٣٠٥٠) كتاب الحج، باب من قدم نسكاً قبل نسك وصححه الألباني. ينظر: سنن ابن ماجه بحكم الألباني ص٥١٦.

في أيام، واليوم الواحد صرح في رواية البخاري أنه يوم النحر.

ورد بأن ذكر بعض أفراد العام بحكم العام لا يخصصه بالحكم؛ فذكره يوم النحر بحكم العام وهو أيام التشريق وحكمها جواز الرمي في المساء؛ لا يخصص يوم النحر بهذا الحكم[١].

وعلى كل حال سيبينه ما يأتي من الأدلة ـ والله أعلم ـ والدليل الآتي يرد الوجه الثاني من المناقشة.

الدّليل الثّاني: ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص ﵄: «كان النبي ﷺ يسأل أيام منى فيقول: **لا حرج**، فسأله رجل... فما سئل النبي ﷺ عن شيء قدم ولا أخر إلا قال: **افعل ولا حرج**»[٢].

وجه الاستدلال: أن هذا النص عام ويدخل فيه تأخير الرمي إلى الليل[٣].

ونوقش من وجهين:

الأول: أن فيه نفي الحرج وهو الإثم؛ والإثم لا ينفي وجوب الكفارة؛ كمن حلق رأسه للأذى لا يأثم ولكن عليه الكفارة[٤].

ويُجاب: بأن هذا قياس مع الفارق؛ إذ نفي الحرج هنا نفي للإثم والكفارة؛ لأنه لم يذكر الكفارة هنا وذكرها في فدية الأذى، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

الثاني: أن قوله: «**لا حرج**» كان في النهار؛ لأنه مسألة في يوم النحر واليوم لا يكون إلا قبل مغيب الشمس[٥].

ويُجاب: بأن لفظ الحديث عام للأفعال والأزمان إلا ما دل الدليل على

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٢/٣٧٤، المدخل لابن بدران ١/٢٤٥، ومناسك الحج للشنقيطي ص٢٨٨.

(٢) أخرجه البخاري ١/٤٣ (٨٣) كتاب العلم، باب الفتيا وهو واقف على الدابة.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٣٢، والمغني ٥/٢٩٦.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٣٢.

(٥) ينظر: المغني ٥/٢٩٦.

إخراجه وهذا الأمر لا دليل على استثنائه بل الدليل على دخوله في نفي الحرج.

الدّليل الثّالث: ما ورد من الإذن للرعاة بأن يرموا ليلاً. ومن ذلك ما رواه أبو البداح عن أبيه «أن رسول الله ﷺ رخص للرعاء أن يرموا بالليل، وأن يجمعوا الرمي»(١).

وجه الاستدلال: أن الإذن للرعاة يدل على جواز الرمي ليلاً وهذا يشملهم ويشمل غيرهم(٢).

ونوقش من وجهين:

الأول: بأن هذا الإذن إنما كان للعذر ولا يقاس عليهم غيرهم(٣).

وأُجيب: بأنهم لا عذر لهم في الرمي ليلاً؛ لأن بعضهم كان يمكن أن يستنيب بعضاً(٤).

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ ابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٣١٩، وله شواهد: الأول ـ من حديث ابن عمر، ورواه البزار في مسنده كما في نصب الراية ٣/ ٨٦، والبيهقي في السنن الكبرى ٥/ ١٥١، من طريق مسلم بن خالد الزنجي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ (رخص للرعاء أن يرموا بالليل) قال ابن قطان: «ومسلم بن خالد الزنجي شيخ الشافعي ضعفه قوم ووثقه آخرون»، وقال البخاري: وأبو حاتم منكر الحديث، الثاني ـ من حديث ابن عباس وقد اختلف في وصله وإرساله؛ فرواه مرسلاً ابن أبي شيبة في المصنف في الجزء المفقود ص٢٨٨ حدثنا ابن عيينة عن ابن جريج عن عطاء (أن النبي ﷺ رخص للرعاء أن يرموا ليلاً)، ورواه مالك في الموطأ ٢/ ٣٧١ مع شرح الزرقاني عن يحيى بن سعيد عن عطاء بن أبي رباح أنه سمعه يذكر أنه أرخص للرعاء أن يرموا بالليل يقول في الزمن الأول، والمرفوع رواه الطحاوي في مشكل الآثار ٢/ ٢٢١، وابن عدي في الكامل ٥/ ١٨، والبيهقي في السنن الكبرى ٥/ ١٥١ من طريق ابن وهب عن عمر بن قيس عن عطاء عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: (الراعي يرمي بالنهار ويرمي بالليل) قال ابن عدي: «عمرو بن قيس ضعيف» بالإجماع لم يشك أحد فيه، وله شواهد أخرى كثيرة أعرضنا عن ذكرها؛ خشية الإطالة والرخصة للرعاة ثابتة. ينظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/ ٢٨، ونصب الراية ٣/ ٨٦، والتلخيص الحبير ٢/ ٢٦٣، والسلسلة الصحيحة ٥/ ٦٢٢.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٤، ومختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٢٦.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٧، وتبيين الحقائق ٢/ ٦٢.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٧، ومختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٢٦.

الوجه الثاني: أن الإذن للرعاة كان في غير يوم النحر؛ أما في يوم النحر فلا[١].

ويُجاب: بأن لفظ الرخصة عام يشمل يوم النحر وغيره فلا يخصص بأيام التشريق.

الدّليل الرّابع: ما ورد «أن ابنة أخٍ لصفية بنت أبي عبيد[٢] نفست بالمزدلفة فتخلفت هي وصفية حتى أتتا منى بعد أن غربت الشمس من يوم النحر، فأمرهما عبد الله بن عمر أن ترميا الجمرة حين أتتا؛ ولم ير عليهما شيئاً»[٣].

ونوقش: بأن هذا خاص بحال العذر؛ لأن ابنة أخيها نفساء وهي معاونة لابنة أخيها[٤].

ويُجاب: بأنه لو كان الليل ليس وقتاً للرمي لأمرهما ابن عمر بتأخيره إلى الغد لترميه بعد، ولكن لما كان وقتاً للرمي لم ير عليهما شيئاً.

الدّليل الخامس: أن اليوم لما كان وقتاً للرمي فإن الليل تبع له؛ كيوم عرفة تتبعه ليلة النحر في حكم الوقوف، ولما لم يرد دليل يمنع من الرمي ليلاً فالأصل بقاء الوقت، ومن قال بمنع الرمي ليلاً هو المطالب بالدليل وليس العكس[٥].

ونوقش: بأن دعوى عدم تحديد آخر وقت الرمي محل نظر؛ فالجميع

---

(١) ينظر: بداية المجتهد ١/ ٣٥٠١.

(٢) صفية بنت أبي عبيد: ابن مسعود بن عمرو بن عمير بن عوف الثقفية تزوجها عبد الله ابن عمر بن الخطاب فولدت له. وقد روت عن عمر بن الخطاب وعن حفصة، وهي أخت المختار بن أبي عبيد الكذاب، أدركت النبي ﷺ، لا يصح لها سماع منه، توفيت في إمارة ابن الزبير. ينظر: الطبقات الكبرى ٨/ ٤٧٢، والإصابة ٧/ ٤٧٢.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٤٠٩، والبيهقي في سننه ٥/ ١٥٠، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٣٥٨ وإسناده حسن فيه أبو بكر بن نافع العدوي مولى ابن عمر قال في التقريب ص٥٥٩ : صدوق.

(٤) ينظر: مناسك الحج للشنقيطي ص٢٨٩.

(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٤، وفتاوى ابن باز ١٧/ ٣٦٨، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٨٥٨.

يعرف مسمى اليوم الشرعي وأنه ينتهي بالليل في قوله: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٠٣] ثم يقال: هل يمتد وقت الرمي إلى نصف الليل أو إلى الفجر[١].

ويُجاب: بأن اليوم نهار وليل وفي غير الحج يتبع النهار الليل الذي قبله فهما يوم، وأما في الحج يتبع النهار الليل الذي بعده فهما يوم.

القول الثّاني: أن رمي الجمار ليلاً لا يجوز. وهو قولٌ لسفيان الثوري[٢]، وقولٌ للمالكية على خلاف عندهم في وجوب الدم أو استحبابه[٣]، وأحد الوجهين عند الشافعية صححه بعضهم[٤]، وهو المذهب عند الحنابلة[٥]، وهو اختيار الشوكاني[٦].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: ما ثبت من فعله ﷺ في حديث جابر: «رمى رسول الله ﷺ يوم النحر ضحى، وأما بعد ذلك فإذا زالت الشمس»، وفعله ﷺ شرع لأمته على وجه الامتثال والتفسير فكان حكمه حكم الأمر[٧].

ويُناقش: بأن فعله دل على الأفضل أما الوجوب فلا؛ إذ أجمع أهل العلم على جواز الرمي يوم العقبة إلى الليل مع أنه ﷺ رمى ضحى، وأجاز من رمى مساءً كما أسلفنا؛ مع أن المساء يشمل آخر النهار وأول الليل؛ فدل

---

(١) ينظر: بحث مسألة رمي الجمار للشيخ ابن قعود مجلة البيان العدد ١١١ ص٢٥.
(٢) ينظر: التمهيد ٧/ ٢٦٨.
(٣) ينظر: المدونة ٢/ ٤١٩ وصرح فيها الإمام مالك بأن عليه دماً، وإن كان أذن له لمن لم يرم نهاراً أن يرمي ليلاً، ولكن بوجوب الدم، وهذا يعني أنه فعل محذوراً؛ ولذلك جبره بالدم فناسب جعل قول المالكية مع المانعين؛ وإن اختلفوا في وجوب الهدي أو استحبابه. ينظر: الكافي لابن عبد البر ص١٤٦، وبداية المجتهد ١/ ٣٥١، والذخيرة ٣/ ٢٦٥.
(٤) ينظر: البيان ٤/ ٣٥٢، والمجموع ٨/ ١٦٢، ومنسك ابن جماعة ٣/ ١٠٩٤، وذكر أنه الأصح كما في شرح الرافعي في المجموع.
(٥) ينظر: المغني ٥/ ٢٩٥، والفروع ٦/ ٥٤، والإنصاف ٤/ ٣٨، وكشاف القناع ٢/ ٥٠٠.
(٦) ينظر: السيل الجرار ٢/ ٢٠٤.
(٧) ينظر: هداية الناسك للشيخ عبد الله بن حميد ص٤٨.

ذلك على أن فعله للأفضل وليس للوجوب(١).

الدّليل الثّاني: ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «من نسي أيام الجمار أو قال: رمي الجمار إلى الليل؛ فلا يرم حتى تزول الشمس من الغد»(٢).

ويُناقش: بأن ابن عمر قد ثبت عنه الترخيص لزوجته وبنت أخيها بالرمي ليلاً، ثم إنه قد ورد من قوله ﷺ: «**افعل ولا حرج**» لمن قال: رميت بعد ما أمسيت، وبينا صحة الاستدلال به.

الدّليل الثّالث: أن التأخير بمنزلة الترك في وجوب الجابر؛ كتأخير الواجب في الصلاة يوجب سجود السهو، فأداء الواجب في مكانه وزمانه واجب، ومن ترك شيئاً منها فعليه دم(٣).

ويُناقش: بأننا لا نختلف في ذلك إذا كان الوقت محدداً شرعاً كما في وقت واجبات الصلاة؛ أما وقت الرمي هنا فلا يوجد دليل يمنعه بالليل، ومن منعه فعليه الدليل.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بجواز رمي الجمار ليلاً في جميع الأيام إلا المتعجل؛ فإنه يرميها قبل غروب الشمس يوم الثاني عشر؛ وذلك لقوة أدلة هذا القول، ولأنه لا يوجد دليل صريح يمنع من الرمي ليلاً(٤) والأصل جوازه؛ خاصة أن القول به في هذه الأزمان أيسر للناس وأكثر طمأنينة؛ وهذا من مقاصد الشريعة، والفضل المتعلق بذات العبادة أولى بالمراعاة من المتعلق بزمن العبادة(٥). والله أعلم.

---

(١) ينظر: بحث عن حكم رمي الجمار ليلاً د. عبد الرحمٰن العقيلي ـ مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد ٣٧ ص١٢٤.

(٢) أخرجه البيهقي ٥/ ١٥٠، وإسناده صحيح ورجاله ثقات، إلا أن ابن مهدي يرويه عن عبيد الله بن عمر، وقد توفي عبيد الله وابن مهدي عمره عشر سنين أو يزيد قليلاً. ينظر: تهذيب الكمال ١٧/ ٤٣٥، و١٩/ ١٢٩، ولكن ابن مهدي ليس ممن يرسل أو يدلس.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٢.

(٤) ينظر: فتاوى ابن باز ١٧/ ٣٦٨.

(٥) ينظر: الشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ٣٨٦.

الفرع الرابع: **تأخير رمي الجمار إلى آخر أيام التشريق**(١)

اختلف أهل العلم في حكم تأخير الرمي ورميه كله في آخر أيام التشريق على قولين:

القول الأوّل: يجوز تأخير رمي الجمار إلى آخر أيام التشريق ليرميها فيه كل يوم على حدة مرتباً.

وهو قول صاحبي أبي حنيفة(٢)، ومذهب الشافعية(٣)، والحنابلة(٤)

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: ما رواه أبو البداح بن عاصم: «أن رسول الله ﷺ رخص للرعاء أن يرموا يوماً ويدعوا يوماً...»(٥)، فدل على أن الرمي لا يفوت شيء منه ما دام في أيام التشريق، وليست كالأيام بعد منى، ولو لم تكن الأيام الثلاثة كاليوم الواحد لما جاز للرعاء فعل ذلك(٦).

ونوقش: بأن ذلك مختص بأهل الأعذار دون غيرهم كالرعاء ومن هو في حكمهم(٧).

وأُجيب من أوجه:

الأول: أن إذنه للرعاء ما كان لعذر؛ لأنهم لا عذر لهم فيمكنهم أن يستنيب بعضهم بعضاً فيأتي بالنهار فيرمي(٨).

واعتُرض عليه بأن قول الراوي: (رخص) يدل على معنى الرخصة للرعاة

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في البحث ما حدث في الأزمان المتأخرة من شدة الزحام عند الجمرات، وحصول المشقة بالرمي، وصعوبة التردد خصوصاً مع بعد المكان؛ فهل هذا يجعل تأخير الرمي الجمار سائغاً أو لا؟

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٥٠، ومختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٥٦.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ١٩٦، والبيان ٤/ ٣٥٢.

(٤) ينظر: الهداية ص١٢٥، والمستوعب ٤/ ٢٥٦، والمغني ٥/ ٣٣٣.

(٥) سبق تخريجه ص٤١٨.

(٦) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٥٧، ومغني المحتاج ١/ ٥٠٨.

(٧) ينظر: السيل الجرار ٢/ ٢٠٧.

(٨) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٧.

ومن هو مثلهم من أهل الأعذار؛ دون غيرهم من سائر الناس الذين لا عذر لهم، فهم باقون على أصل العزيمة برمي كل يوم على حدة، وإنما وردت الرخصة لهم للحاجة لرعي الإبل وحفظها؛ لانشغال الناس بنسكهم عنها، ولا يمكنهم الجمع بين رعيها والرمي والمبيت بمنى فيجوز لهم تركه لأجل العذر(١).

الوجه الثاني: أن قوله ﷺ: «**فدين الله أحق بأن يقضى**»(٢)، يدل بعمومه على وجوب القضاء لكل عبادة(٣)، ووقت الرمي ما زال قائماً، وإن كان وقت الأفضلية قد ذهب فوقت الجواز باق.

الوجه الثالث: أن ترخيصه؛ وإن كان خص أهل الأعذار، لكنه يدل على أن اليوم التالي وقت لرمي اليوم الأول؛ لأنه لو فات وقته لفات بفوات وقته، ولما أمر النبي ﷺ بها في وقت غير وقتها بل أمر بها في وقتها أداء وليس بقضاء.

الوجه الرابع: لا يقال بأن النبي ﷺ أمر الرعاء بالرمي في وقت غير وقته؛ وذلك لإجماع العلماء على أنه لا يقضي في اليوم الرابع عشر من ذي الحجة الذي هو خامس يوم النحر، ولو كان يفعل بعد وقته لفعل في خامس يوم النحر(٤).

الدّليل الثّاني: أن وقت الرمي باق؛ فعلى من أخَّر الرمي أن يتدارك المتروك ما بقي وقته؛ كما لو أخر الوقوف بعرفة إلى آخر وقته؛ فإنه يدركه بإدراك آخر وقته(٥).

ويُجاب: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن الوقوف بعرفة قد ورد تحديد آخره من قبل الشارع، وأما الرمي فلم يرد من الشارع تحديد لآخره، وإنما

---

(١) ينظر: الشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ٣٨٩.
(٢) سبق تخريجه ص٥٤.
(٣) ينظر: السيل الجرار ٢/ ٢٠٧.
(٤) ينظر: منسك الشنقيطي ص٣٠٥.
(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٥، والحاوي ٤/ ١٩٦.

ورد عنه أداء عبادة كل يوم في يومها؛ فوجب الالتزام بها إلا في حال العذر.

الدّليل الثّالث: أن جميع أيام التشريق أيام ذبح للأضاحي؛ فوجب أن تكون جميعها وقت لرمي الجمار[1].

ويُناقش: بأن الذبح فعل واحد وليس فعلاً متعدداً؛ وورد عن الشارع ما يدل على أن وقته أيام التشريق، أما الرمي فهو فعل متعدد لكل يوم من أيام التشريق، ورد عن الشارع فعل كل يوم في يومه.

القول الثّاني: أن تأخير رمي كل يوم عن وقته يوجب الدم.

وهو قول أبي حنيفة[2]، ومذهب المالكية المشهور فيه[3]، وقول عند الشافعية[4]، وقول الشوكاني[5].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: أن النبي ﷺ رمى كل يوم بيومه، وقال: **«لتأخذوا مناسككم»**؛ فدل على أن رمي كل يوم يؤدى في يومه[6].

ويُناقش: بأن الرمي كله جنس واحد؛ ولذا لا يجب في ترك بعضه دم، وإنما يجب فيها جميعاً دم واحد؛ ولذا فوقتها واحد يمكن تداركه بإدراك آخره؛ إلا أن السنة والأفضل أن يفعل كما فعل النبي ﷺ.

الدّليل الثّاني: أن الرمي في كل يوم من أيام التشريق مؤقت به؛ ولو كانت أيام التشريق وقتاً لها كلها لجاز تقديمها في اليوم الأول؛ لأنه وقت لها؛ فلما لم يكن اليوم الأول وقتاً لها إجماعاً لم يكن اليوم الأخير وقتاً لها جميعاً[7].

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٥.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٥، ومنسك ملا قاري ص٢٦٧.

(٣) ينظر: المدونة ٢/ ٤٢٤، والتفريع ١/ ٣٤٥، ومنسك ابن فرحون ١/ ٤٦٢.

(٤) ينظر: الحاوي ٤/ ١٩٧، والبيان ٤/ ٣٥٢.

(٥) ينظر: السيل الجرار ٢/ ٢٠٧.

(٦) ينظر: الشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ٣٨٩.

(٧) ينظر: الحاوي ٤/ ١٩٧، والبيان ٤/ ٣٥٢.

ونوقش: بأن هذا قياس مع الفارق، فقياس اليوم الأول على الأخير قياس مع الفارق، قال الإمام مالك في تفسير حديث الرخصة للرعاة: «فيرمون لليوم الذي مضى، ثم يرمون ليومهم ذلك؛ لأنه لا يقضي أحد شيئاً حتى يجب عليه، فإذا وجب عليه ومضى كان القضاء بعد ذلك»[١]، أما فعل الأمر قبل وجوبه فلا يصح.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ أن الراجح هو القول بأن أيام التشريق كاليوم الواحد، وأن من رمى عن يوم في الذي بعده لا شيء عليه، ولكن لا يجوز تأخيره يوم إلى يوم آخر إلا لعذر؛ فهو وقت له كالوقت الضروري، وهذا الذي ذكره الشيخ الشنقيطي[٢]، والشيخ ابن باز[٣]، والشيخ ابن عثيمين[٤]، وهو ضبط جواز التأخير بالعذر وعدم إيجاب الدم على المؤخر. والله أعلم.

الفرع الخامس: **تفويج الحجاج لرمي الجمرات**[٥]

تفويج الحجاج مسألة تنظيمية بحتة وهي تعني تنظيم وصول الحجاج إلى منطقة جسر الجمرات، وحيث إن الحجاج في العرف التنظيمي ينقسمون إلى قسمين:

الأول: حجاج نظاميون، وهم الحجاج المرتبطون بمؤسسات أو حملات تتولى تنظيم أمور سكنهم، وتنقلهم بين المشاعر.

الثاني: وحجاج غير نظاميين، وهم الذين يصلون إلى مكة والمشاعر دون الانضمام إلى أي من الحملات، وقد يصلون في بعض الأحيان إلى ثلث

---

(١) الموطأ ١/ ٤٠٩.
(٢) ينظر: منسك الشنقيطي ص٣٠٥.
(٣) ينظر: فتاوى ابن باز ١٧/ ٣٧٥.
(٤) ينظر: الشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ٣٨٩.
(٥) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما جدَّ في هذه الأزمان من شدة الزحام مما جعل منظمي الحج يبتكرون بعض الطرق لتخفيف الزحام؛ ومن ذلك تفويج الحجاج لرمي الجمرات فما معناه؟ وما حكمه؟

عدد الحجاج، وخطط التفويج تُعنى بإعطاء الحجاج غير النظاميين أوقاتاً معينة للرمي وتجنب الحجاج النظاميين تلك الأوقات، والتي تسمى بأوقات الذروة أو الخطر وهي: في اليوم العاشر من الساعة السادسة صباحاً إلى الحادية عشرة صباحاً، وفي اليوم الحادي عشر من الساعة العاشرة صباحاً إلى الثالثة والنصف ظهراً، واليوم الثاني عشر من الثانية عشرة صباحاً إلى الثالثة والنصف ظهراً، وكذلك من ضمن خطة التفويج تقسيم مغادرة الحجاج مشعر منى إلى مراحل متعددة.

وخطط التفويج تضم أكثر من تنظيم وصول الحجاج إلى جسر الجمرات، وانصرافهم من مشعر منى؛ ولكن هذين الجانبين وخاصة الجانب الأول هما أكثر ما يطلق عليه تفويج الحجاج(١).

ومن المعلوم أن تنظيم الحجاج للحفاظ على سلامتهم وإمكان أدائهم لنسكهم سواءً كان تفويجاً عادياً أو إلكترونياً من الأمور المستحبة شرعاً؛ إن لم يدخل في إطار الأمور الواجبة إذا كان لا يتم الواجب إلا به، أو قد يحصل المحرم بدونه.

ولكن نظراً لما رأيناه ولمسناه في مواسم الحج من بعض مؤسسات الطوافة، والتي تتبنى بعض الآراء الفقهية الميسرة للرمي طوال أربع وعشرين ساعة وتفوج حجاجها بناءً على هذا الأساس(٢)، ولست بصدد بحث مسألة الرمي أربعاً وعشرين ساعة؛ لأنه سبق بحثها في مسألة الرمي قبل الزوال، ولكن المنظور فيه هنا وما ينبغي الإشارة إليه هو أن الإخوة في هذه المؤسسات بناءً على نظرتهم الخاصة يحكمون بأن اليوم الجديد يبدأ من

---

(١) ينظر: موقع إمارة مكة المكرمة على الشبكة مقال بعنوان: «حظر تفويج الحجاج النظاميين لرمي الجمرات لمدة ٣ ساعات يومياً لمنع الزحام». في ٨/١٢/١٤٢٦هـ، وموقع إسلام أون لاين للأخبار على الإنترنت بعنوان تفويج إلكتروني لمنع تدافع الحجاج» في ٨/١٢/١٤٢٧هـ.

(٢) ينظر: مقال في جريدة الجزيرة بعنوان «مؤسسة مطوفي حجاج جنوب آسيا نظمت لقاءً تعريفياً» العدد ١٢٤٦٤ يوم ٢٢/١٠/١٤٢٧هـ في موقعها على الشبكة.

الساعة الثانية عشرة مساءً؛ كما هو معمول به في المطارات والحجوزات ونحو ذلك، فهل يجوز للحاج الذي يرى أنه يجوز الرمي لليوم الثاني عشر مثلاً قبل الزوال، هل يجوز له أن يرمي من منتصف الليلة السابقة أو لا؟

فبلا شك أنه لا يجوز رمي اليوم التالي اعتباراً من منتصف الليل لأن اليوم في تعريفه اللغوي لا يبدأ إلا بعد الفجر، أما الصباح والمساء فلم يعلق الرمي بهما[(١)]، إلا على قول من قال يجمع الرمي جمع تقديم، مع أنه قول مرجوح، ولا أعلم له دليلاً قائماً. وعلى القول بالرمي قبل الزوال هل يرمي بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس؟ قولان لمن قال بجواز الرمي قبل الزوال، أما القول بالرمي بعد منتصف الليل لليوم القادم فلا أعلم من قال به، ولا تعني إباحة الرمي أربعاً وعشرين ساعة أن الرمي من الثانية عشرة إلى الثانية عشر؛ بل تعني شرعاً أنه يبدأ من طلوع الفجر وينتهي بطلوع الفجر الآخر.

نرجع للكلام على الرمي لمن قال بالرمي قبل الزوال هل يبدأ عنده الرمي بعد طلوع الفجر أم بعد طلوع الشمس؟ **قولان، اختار الأول وهو بدء الرمي بعد طلوع الفجر** القائلون بالرمي قبل الزوال من الحنفية[(٢)]، والقائلون به من الشافعية[(٣)]..

واستدلوا لذلك بما ياتي:

الدّليل الأوّل: أن طلوع الفجر هو أول النهار كما هو معلوم عند أئمة اللغة[(٤)]، وبه ينتهي وقت الرمي لليوم الذي قبله؛ فناسب أن يكون بداية للرمي

---

(١) قال الموفق البغدادي في ذيل فصيح ثعلب: (الصباح عند العرب من نصف الليل الأخير إلى الزوال ثم المساء إلى آخر نصف الليل) كشاف القناع ١/ ٤٣٨، وحاشية ابن عابدين ٤/ ٢٣٠.

(٢) ينظر: نصب الراية للزيلعي ٣/ ٣٥، وإرشاد الساري لمنسك ملا قاري ص٢٦٦، وأسنى المطالب ١/ ٢٦٦.

(٣) ينظر: تحفة المحتاج مع حاشية الشرواني ٤/ ١٣٨.

(٤) ينظر: التعريفات للجرجاني ١/ ٧١٣، وتهذيب اللغة للأزهري ٦/ ١٤٨، والعين للخليل بن أحمد ٤/ ٤٤.

في اليوم الجديد[١].

الدّليل الثّاني: أن الشارع علق أحكام بداية اليوم الجديد بطلوع الفجر؛ فصلاة اليوم الجديد الفجر بدايتها بطلوع الفجر، وصيام اليوم الجديد بدايته بطلوع الفجر، وغسل الجمعة بعد طلوع الفجر، ولو حلف بطلاق زوجته في الشهر القادم فتطلق في أول يوم منه بعد طلوع الفجر، وهكذا سائر الأحكام فدل على أن الشارع علق بداية اليوم الجديد بطلوع الفجر لا طلوع الشمس[٢].

القول الثّاني: أن الرمي يجوز بعد طلوع الشمس.

وهو قول أبي جعفر محمد الباقر، وقول لأحمد وإسحاق[٣]، وابن الجوزي[٤].

واستدلوا على ذلك بما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إذا انتفخ النهار من يوم النفر الآخر فقد حل الرمي والصدر»[٥]، وانتفاخ النهار كما أسلفنا ارتفاعه، فهذا تحديد من الصحابي ولم يعرف له مخالف في ذلك[٦].

ونوقش: بأنه أثر ضعيف؛ كما أسلفنا فلا حجة فيه. والله أعلم.

والراجح: أن أولى الأقوال لمن قال بجوازه قبل الزوال هو جواز الرمي بعد طلوع الفجر؛ لأنه بداية اليوم، ونهاية رمي اليوم السابق والله أعلم.

وبناءً على ما سبق فتفويج الحجاج أمر تنظيمي محمود؛ قد يكون مستحباً وقد يكون واجباً بحسب القصد منه كما ذكر، بشرط أن يوافق ذلك التفويج وقتاً مشروعاً للرمي، فلا يجوز تفويج الحجاج لرمي اليوم التالي ابتداءً من نصف الليل إذ لا اعتبار لهذا الرمي وفيه خداع وتغرير بالحجاج وإنقاص

---

(١) ينظر: إرشاد الساري ص٢٦٦، ومغني المحتاج ٣/ ٣١٣.
(٢) ينظر: البحر الرائق ٣/ ٢٩٠، وروضة الطالبين ٨/ ١٢٥.
(٣) ينظر: مسائل إسحاق بن منصور ص٤٩٧.
(٤) ينظر: الفروع ٣/ ٣٨٢، والمبدع ٣/ ٢٥٠.
(٥) سبق تخريجه والحكم عليه ص٥١٩.
(٦) ينظر: مسائل إسحاق بن منصور ص٤٩٧.

لنسكهم بدون دليل، وبناءً على ما ذكر فلا يجوز تفويج الحجاج لرمي اليوم الجديد قبل طلوع فجره. والله اعلم.

المسألة الثانية

الرمي بحجر قد رمي به[١]

اختلف أهل العلم في حكم الرمي بحجر قد رمي به إحدى الجمار الثلاث على جهة التعبد على قولين:

القول الأوّل: أن الرمي بحجر قد رمي به جائز وإن كان الأولى تركه.

وهو مروي عن ابن مسعود[٢]، وقول عطاء والشعبي[٣]، ومذهب الحنفية[٤]، والمالكية[٥]، ومذهب الشافعية[٦]، واختاره بعض الحنابلة[٧]، وإسحاق، وداود، وابن حزم، وابن المنذر[٨]، ورجحه من المعاصرين الشيخ الشنقيطي[٩]، وابن عثيمين[١٠].

---

(١) وجه دخول هذه المسألة ضمن هذا البحث ما وجد من الحاجة الماسة لإبراز التيسير في هذه المسألة؛ لما يعرض للرامي أثناء المزاحمة الشديدة من سقوط الحجارة حيناً، وعدم إصابتها المرمى حيناً آخر، فيحتاج إلى جمار إضافية؛ فهل يجوز له الأخذ مما رمي به أو لا؟

(٢) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٢٠٣.

(٣) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٢/ ٣٠٢.

(٤) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٧٠، وبدائع الصنائع ٢/ ١٥٦، وفتح القدير ٢/ ٣٨٤.

(٥) ينظر: المدونة ٢/ ٤٢٢، والكافي ص١٤٦، والذخيرة ٣/ ٢٦٤، وهو نص مالك في المدونة.

(٦) ينظر: الأم ٢/ ٢١٣، والحاوي ٤/ ١٧٩، والمجموع ٨/ ١٧٢.

(٧) اختاره في الرعاية الكبرى لابن حمدان. ينظر: الإنصاف ٤/ ٢٦

(٨) ينظر: المحلى ٧/ ١٨٨، والمجموع ٨/ ١٨٥.

(٩) ينظر: خالص الجمان تهذيب مناسك الحج من أضواء البيان للشنقيطي د. سعود الشريم ص٢٣٥.

(١٠) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ١٢٦، والشرح الممتع ٧/ ٣٥٩.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: ما ورد في حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً وفيه قول النبي ﷺ للسائل: «**ارم ولا حرج**»[١].

وجه الاستدلال: أنه أطلق الرمي بدون قيد في وقته أو نوع المرمي به ونفى الحرج في ذلك[٢].

ويُناقش: بأن الحرج المنفي هو في التقدم والتأخر وهو الذي قصده السائل عندما قال: «لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي؟ فقال: **ارم ولا حرج**» **وليس هنا ما يدل على نوع الحجر الذي يرمي به؛ ولذا قال الراوي في آخر الحديث**: «فما سئل عن شيء قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج»

الدّليل الثّاني: ما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه في ذلك، فعن عبد الرحمٰن بن يزيد[٣] قال: «أفضت مع عبد الله فلما انتهينا إلى الجمرة، قال: القط لي فناولته سبع حصيات»[٤].

وجه الاستدلال: أن هذا فعل صحابي وقد أخذ الجمار حين انتهى إلى الجمرة؛ وهذا يعني أنه يغلب على الظن أنها مما رمي به[٥].

ويُناقش: بأن الأثر ضعيف[٦]؛ وعلى فرض صحته فهو إنما سيق لبيان أن الجمار تلقط من أي مكان، ولا يشترط أن تلقط من جمع، وقوله: «انتهينا إلى الجمرة» لا يعني أنه لقط مما رمي به بل قد يكون من حولها.

---

(١) سبق تخريجه ص٤٩٩.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٥٦.
(٣) عبد الرحمٰن بن يزيد بن قيس أخو الأسود بن يزيد أبو بكر النخعي الكوفي الإمام الفقيه، وثقة يحيى بن معين وغيره، مات في الجماجم سنة ثلاث وثمانين. ينظر: الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد لأحمد الكلاباذي ١/٤٥٨، وسير أعلام النبلاء ٤/٧٨.
(٤) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/٢٠٣.
(٥) ينظر: البيان ٤/٣٣٥.
(٦) أثر ابن مسعود في سنده الليث بن أبي سليم، قال عنه يحيى بن سعيد: «لا يحدث عنه»، وقال عنه ابن معين: «ضعيف»، وقال أبو حاتم وأبو زرعة وأحمد عنه: «مضطرب الحديث» تهذيب التهذيب ٨/٤١٧، وفي التقريب صدوق اختلط جداً، ولم يميز حديثه فترك ص٤٦٤. وبناءً عليه فالأثر بهذا الإسناد ضعيف.

الدّليل الثّالث: أن اشتراط هذا الشرط لم يرد في كتاب ولا سنة ولو كان شرطاً لبينه النبي ﷺ[١].

الدّليل الرّابع: أن ما رمي به يقع عليه اسم الحجر؛ والرمي إنما يكون بالحجارة فيصح الرمي به، وما لا يقع عليه اسم الحجر هو الذي لا يصح الرمي به، ومن رمى بما رُمي به فقد وقع منه فعل الرمي فبماذا نبطل فعله[٢].

الدّليل الخامس: القياس على الإطعام في الكفارات، فلو دفع طعاماً إلى مسكين كفارة فباعه المسكين فاشتراه هو فيجوز له أن يخرجه كفارة أخرى؛ علماً بأنه يكره له أن يتعمد شراء ما أخرجه كفارة أو زكاة أو صدقة[٣].

الدّليل السّادس: استدلوا على كراهة الرمي بما قد رمي به بما رواه أبو سعيد الخدري قال: «قلنا: يا رسول الله هذه الجمار التي يرمى بها كل عام فنحسب أنها تنقضي، فقال: **إنه ما تُقْبل منها رُفع، ولولا ذلك لرأيتها أمثال الجبال**»[٤].

وجه الاستدلال: أن هذا الحجر الذي أخذه ليرم به هو حجر لم يقبل ولو أنه قُبل لرفع؛ ولذلك كان مكروهاً استعماله فحسب، أما الجواز فيجوز استعماله[٥].

ونوقش: بأن الحديث ضعيف[٦].

---

(١) ينظر: المحلى ٧/ ١٨٨، والذخيرة ٣/ ٢٦٩، والسيل الجرار ٢/ ٢٠٣.
(٢) ينظر: البيان ٤/ ٣٣٥.
(٣) ينظر: الذخيرة ٣/ ٢٦٥، والبيان ٤/ ٣٣٥، والمجموع ٨/ ١٧٢.
(٤) حديث أبي سعيد أخرجه الحاكم في مستدركه ١/ ٦٥٠ وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأخرجه الدارقطني في سننه ٢/ ٣٠٠، والبيهقي في سننه ٥/ ١٢٨ وضعفه.
(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٧، وبدائع الصنائع ٢/ ١٢٦، والحاوي ٤/ ١٧٩، والقرى ص٤٣٥.
(٦) في إسناده يزيد بن سنان ضعفه به البيهقي في سننه ٥/ ٨٢٨، وابن عبد الهادي في تنقيح أحاديث التحقيق ٢/ ٤٧٩ قال: «لا يثبت فإن أبا فروة يزيد بن سنان ضعفه الإمام أحمد والدارقطني وغيرهما، وتركه النسائي وغيره، وذكره الحاكم في كتاب الضعفاء»، وضعفه ابن حجر في الدراية ٢/ ٢٦.

ويُجاب: بأن الحديث ـ وإن ضُعِّف ـ مرفوعاً؛ فقد روي عن عدد من الصحابة موقوفاً. وسيأتي له مزيد بيان.

القول الثّاني: أن الرمي بحجر قد رمي به لا يجزئ.

وهو قول طاووس[١]، وقولٌ للمالكية[٢]، وقول إبراهيم المزني من الشافعية[٣]، وخصه فيما رمى به هو، وهو مذهب الحنابلة[٤]، وهو فتوى اللجنة الدائمة للإفتاء في السعودية[٥].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله ﷺ: «**لتأخذوا مناسككم**»؛ والرسول ﷺ إنما أخذ الجمار بعيداً عن المرمى[٦].

ويُجاب: بأن فعل النبي ﷺ غاية ما يدل على الاستحباب، أما كون الرمي بما رمي به غير مجزئ فلا يدل عليه فعل النبي ﷺ، ولا يوجد دليل من كتاب أو سنة أو عمل صحابي يدل على منعه.

الدّليل الثّاني: حديث أبي سعيد السابق «قلنا: يا رسول الله، هذه الجمار التي يرمى بها كل عام فنحسب أنها تنقص؟ فقال: **إنه ما تقبل منها رفع؛ ولولا ذلك لرأيتها أمثال الجبال**»[٧]. ونحوه عن ابن عمر موقوفاً قال: «إنه والله ما قبل الله من امرئ حجه إلا رفع حصاه»[٨]، وعن ابن

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/ ١٨٠.

(٢) ينظر: الكافي ص١٤٦، والذخيرة ٣/ ٢٦٤، وذكر التنوخي على الرسالة ١/ ٣٥٦ أن المشهور لا يرمى به.

(٣) ينظر: المجموع ٨/ ١٨٥، وابن جماعة ٣/ ١٠٦١.

(٤) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ص١٢٣، والمغني ٥/ ٢٩٠، والإنصاف ٤/ ٣٦.

(٥) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٧٨.

(٦) ينظر: المغني ٥/ ٢٩٠، والمبدع ٣/ ٢٧٨.

(٧) سبق تخريجه عن أبي سعيد ص٥٤٠.

(٨) أخرجه الأزرقي في أخبار مكة ١/ ١٧٥، والفاكهي في أخبار مكة ٤/ ٢٩٥ وفي إسناده مجهول، وعزاه العجلوني في كشف الخفاء ٢/ ٢٨٩ لمسند الديلمي، قال في الدراية ٢/ ٢٦: «وأخرجه أبو نعيم في الدلائل، وفي إسناده واسط بن الحارث ذكره =

عباس نحوه[١].

وجه الاستدلال: أن بقاءه دلالة على عدم قبوله عن راميه، فكيف يرمى بما لم يقبل مرة أخرى[٢].

ونوقش: بأنه إذا لم يقبل من زيد فلا مانع أن يقبل من عمرو، وقد يتصدق الإنسان بصدقة غير مقبولة فيملكها شخص فيخرجها صدقة مرة أخرى فتقبل[٣].

الدّليل الثّالث: أن الوضوء بالماء المستعمل لا يصح؛ وكذا الرمي بالحجر المستعمل لا يصح[٤].

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الأول: لا نسلم هذا القياس؛ لأن هذا القياس مختلف فيه، والصحيح أن الماء المستعمل يصح الوضوء به، ويرفع الحدث فكذا الحجر الذي رمي به، الصحيح الرمي به مرة أخرى[٥].

الوجه الثاني: لو سلمنا فإن هذا قياس مع الفارق من وجهين:

الأول: أن استعمال الماء قد سلبه اسم الماء المطلق فأصبح يسمى ماءً مستعملاً؛ فلا يستعمل مرة أخرى، والرمي بالحجارة لم يسلبها اسم الحجارة، فيبقى جواز الرمي بها، وبلفظ آخر فعل الرمي لا يغير صفة الحجارة.

الفارق الثاني: أن الماء يستعمل على وجه الإتلاف فلا يستعمل مرة أخرى بخلاف الرمي بالحجارة فلا يستعملها على وجه الإتلاف[٦].

= ابن عدي في ترجمته وقال: عامة ما يرويه لا يتابع عليه».اهـ.

(١) أخرجه البيهقي في سننه ٥/ ١٢٨، والأزرقي في أخبار مكة ١/ ١٧٧، والفاكهي في أخبار مكة ٤/ ٢٩٤، وعزاه في نصب الراية ٣/ ٧٩ إلى مسند إسحاق بن راهويه.

(٢) ينظر: الذخيرة ٣/ ٢٦٥، والمغني ٥/ ٩٠، وكشاف القناع ٢/ ٥٠١.

(٣) ينظر: المحلى ٧/ ١٨٨.

(٤) ينظر: الذخيرة ٣/ ٢٦٥، والتنوخي على الرسالة ١/ ٣٥٦، والممتع ٢/ ٤٥٥.

(٥) ينظر: الشرح الممتع ٧/ ٣٥٨.

(٦) ينظر: الحاوي ٤/ ١٨٠، والمجموع ٨/ ١٧٣.

الدّليل الرّابع: أن العبد إذا أعتق في كفارة لم يصح أن يعتق في كفارة أخرى، وكذا الحجر إذا رمي استعمل في عبادة فلا يستعمل في عبادة أخرى.

ونوقش: بأنه قياس مع الفارق؛ لأن العبد إذا أعتق لم يكن محلاً للعتق مرة أخرى، بخلاف الحجر إذا رمى به فهو محل للرمي مرة أخرى، ولو فرض أن العبد استرق بعد حريته لسبب شرعي لجاز عتقه مرة أخرى[١].

الدّليل الخامس: أنه لو جاز الرمي بما قد رمي به لما احتاج أحد لجمع الجمار من أماكن أخرى، ولا البحث عنها، بل يأخذون مما رمي منه ويكتفون بذلك عن الجمع[٢].

ونوقش: بأن أخذ الجمار من أماكن أخرى هو الأصل وهو السنة، ولكن عند وجود الحاجة فلا مانع من الرمي بما قد رمي به، وأما انتظار الحجاج بعضهم بعضاً ليرمي بعضهم بحجارة بعض فهو مما تنفر منه الطباع ولا يقع[٣].

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بجواز الرمي بما قد رمي به من الجمار، وإن كان الأصل والأفضل هو التقاط الجمار كما فعل النبي ﷺ من غير هذا المكان، لكن عند وجود الحاجة فلا بأس؛ خاصة في هذه الأزمان مع اشتداد الزحام وحصول الارتباك أثناء الرمي وسقوط الجمار من الرامي قبل الرمي، وعدم إمكان البحث عما سقط؛ فجاز له أن يأخذ مما حول الجمرة وهو أولى؛ لأنه أبعد عن الخلاف، ولأنه يغلب على الظن أنها سقطت من الناس أو رمى بها ولم تصب[٤]، فإن لم يجد فلا بأس بالرمي بما رمي به.

---

(١) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/١٢٦.
(٢) ينظر: المغني ٥/ ٢٩٠، والمبدع ٣/ ٢٤١.
(٣) ينظر: الشرح الممتع ٧/ ٣٥٩.
(٤) ينظر: فتاوى نور على الدرب لابن باز ٦/ ٣٤٥.

المسألة الثالثة

كيفية الرمي

وتحتها أربعة فروع:

الفرع الأول: الرمي من الأدوار العليا.

الفرع الثاني: رمي جمرة العقبة من الخلف.

الفرع الثالث: إصابة الرامي للشاخص.

الفرع الرابع: توسيع أحواض الجمرات.

* * *

الفرع الأول: **الرمي من الأدوار العليا**[١]

الرمي من الأدوار العليا مسألة حادثة في هذا العصر وليس للعلماء السابقين فيه نصوص خاصة، ولكن يؤخذ من نصوصهم ما يمكن أن يستدل منه على جواز الرمي من الأدوار العليا.

ويمكن تأصيل ذلك من عدة جهات:

أولاً: اتفق أهل العلم على أن الهواء تابع للقرار، وأن من ملك أرضاً ملك تخومها وما فوقها من الفضاء[٢]؛ ولذا فما فوق موضع النسك موضع نسك أيضاً، ومن رماها من الطابق الأعلى فهو في حكم من رماها من بطن الوادي؛ لأن الهواء تابع للقرار[٣].

ثانياً: أجمع أهل العلم على جواز رمي جمرة العقبة من أعلاها[٤]، وإذا

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما جدَّ في هذا الزمان من مشاريع عظيمة في منطقة الجمرات منها بناء أدوار متعددة فوق الجمرات؛ فهل الرمي من فوق تلك الأدوار جائز أو لا؟

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ١/ ١٢١، وفتح القدير ٦/ ٤٢٨، ومواهب الجليل ٤/ ٢٧٦، والمهذب ١/ ٣٣٤، وكشاف القناع ١/ ٢٩٥.

(٣) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ٣/ ٢٧٧.

(٤) ينظر: الاستذكار ٤/ ٣٥١، وشرح النووي على صحيح مسلم ٩/ ٤٢، وفتح الباري ٣/ ٥٨٢.

جاز ذلك في جمرة العقبة فغيرها مثلها، وقد دل على جوازه في جمرة العقبة ما رواه الأسود قال: «رأيت عمر بن الخطاب يرمي جمرة العقبة من فوقها»[١] وذلك خشية الزحام ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فدل على جواز ذلك[٢]، وأما ما ورد عن عبد الله بن مسعود أنه رمى من بطن الوادي فقال له عبد الرحمٰن بن يزيد: «يا أبا عبد الرحمٰن إن ناساً يرمونها من فوقها، فقال: والذي لا إله غيره هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة»[٣]، فهو بلا شك يدل على الأفضل والأحسن في حال السعة، ومن رماها من فوق بطن الوادي أو في هواء بطن الوادي فوق الجسر فقد حصل الرمي المشروع إن شاء الله[٤].

ثالثاً: اتفق أهل العلم على جواز رمي الراكب للجمرة[٥]، واختلفوا أيهما أفضل رمي الراكب أم الماشي؛ فدل ذلك على مشروعيته، ولا شك أن الرمي من فوق الطابق الثاني أو الثالث مشابه إلى حد كبير لرمي الراكب، ودل على جوازه راكباً حديث جابر يقول: (رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر ويقول: «**لتأخذوا مناسككم**»[٦] وغيره من الأحاديث.

رابعاً: أن سماحة الإسلام تقتضيه؛ خاصة في هذه السنوات التي تزايد فيها أعداد الحجيج إلى حد أوقع الناس في الحرج، وأدى إلى إزهاق الأرواح ففي الرمي من فوق حفظ للأرواح؛ وهي من أعظم الضرورات التي حافظ الإسلام عليها وصانها، وفيه تيسير لأداء النسك؛ قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥][٧].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ١٩٩، وفي سنده حجاج بن أرطاة تُكلم فيه، قال ابن حجر في التقريب ١/ ١٥٢: «أحد الفقهاء صدوق كثير الخطأ» وهو مدلس وقد عنعن.

(٢) ينظر: الذخيرة ٣/ ٢٦٥، والمغني ٥/ ٢٩٢، وشرح الزركشي ٣/ ٢٥٧.

(٣) أخرجه البخاري ٢/ ٦٢٢ (١٦٦٠) كتاب الحج، باب رمي الجمار من بطن الوادي، ومسلم ٢/ ٩٤٢ (١٢٩٦) كتاب الحج، باب رمي جمرة العقبة من بطن الوادي.

(٤) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ٣/ ٢٧٩.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٥٧، والمدونة ١/ ٥٨٧، والأم ٢/ ٢١٣، والمغني ٥/ ٢٩٢.

(٦) سبق تخريجه ص٢٨.

(٧) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ٣/ ٢٧٧.

أما ما يمكن أن يكون شبهة في كراهة الرمي من أعلى ما ذكره بعض أهل العلم من أنه يتوقع الأذى لمن أسفلها إذا رموا من أعلاها؛ لأنه لا يخلو من مرور الناس فيصيبهم[(١)]، وهذا يجاب عنه: بأنه في هذه الأزمان قد زال خشية تأذي من أسفلها برمي من أعلاها؛ وذلك لأن الحوض العلوي قد هيئ؛ بحيث تنزل الحجارة منه في المرمى مباشرة دون أن تتطاير إلى من هم حول المرمى.

وثمة شبهة أخرى في كراهة الرمي من الأعلى وهو أن ما حولها موضع النسك فكان الأولى الرمي من بطن الوادي[(٢)]، والجواب: أن من رماها من فوق طابق أقيم على بطن الوادي فقد جاء بالرمي المشروع من جهتين:

الأولى: أن الهواء له حكم القرار.

والثانية: أنه أشبه بفعله فعل النبي ﷺ إذ رماها وهو راكب[(٣)].

الفرع الثاني: رمي جمرة العقبة من الخلف[(٤)]

من المعلوم أن جمرة العقبة كانت ملاصقة لجبل العقبة، وأن هذا الجبل أزيل تسهيلاً وتوسيعاً على الناس في جمادى الأولى سنة ١٣٧٦هـ[(٥)].

فلما أزيل انكشفت الجهة الملاصقة للجبل وهي الجهة الشمالية لجمرة العقبة، فهل يجوز رمي جمرة العقبة من هذه الجهة التي انكشفت قريباً أو لا؟

---

(١) ينظر: فتح القدير ٢/ ٢٨٨، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٢٣.

(٢) ينظر: الهداية ١/ ١٤٧، وفتح القدير ٢/ ٣٨٢، وتبيين الحقائق ٢/ ٣٠.

(٣) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ٣/ ٢٧٦.

(٤) وجه دخول هذه المسالة في النوازل ما جدَّ في هذا العصر من إزالة جبل العقبة الملاصق لها من الخلف، مما كشف الجزء الخلفي منها، وجعل الرمي من الخلف متاحاً؛ فهل يجوز رميها من تلك الجهة أو لا؟

(٥) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٥/ ١٥٠، وحدود المشاعر للشيخ عبد الله بن بسام في مجلة مجمع الفقه الإسلامي عدد ٣ مجلد ٣/ ١٥٩١.

نقول إن الأمر لا يخلو من أحد حالين:

الأول: أن يرمي جمرة العقبة من خلفها ولكن بأن تقع الجمار في المرمى القائم من الجهات الأخرى، وهذا جائز باتفاق المذاهب؛ تخريجاً على قولهم في جواز رمي الجمرة من أعلاها، ونصهم على الإجماع بأن من رمى الجمرة في مرماها جاز فعله سواء من أعلاها أو من أسفلها أو عن يسارها أو يمينها[١]، وأن جهة الرمي غير مقصودة؛ لما ورد عن عمر ﵁ أنه رماها من أعلاها[٢] ولم يعرف له مخالف فكان إجماعاً، أما لو قيل إن جهة الجبل لم تكن موجودة على زمن النبي ﷺ ولم يرم منها في عهده؛ وبالتالي لا يصح أن يقف الرامي من هذه الجهة[٣]؛ فإن الجواب أن يقال: إن الجهة كما أسلفنا غير معتبرة في الرمي وإنما المعتبر مكان الرمي (المرمى)؛ فإن النبي ﷺ رمى في مرمى معين يجب التزامه، أما الجهة فالأمر فيها واسع؛ إذا وقعت الجمار في المرمى الشرعي، ويؤيد ذلك فعل عمر ﵁.

الثاني: أن يرمي جمرة العقبة من خلفها بحيث تقع الجمار في الجهة الخلفية، أو يرميها من الجهات الأخرى وتقع الجمار في الجهة الخلفية، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن بناء جمرة العقبة الحالي يوضح أن المنطقة الخلفية ليست محلّاً للرمي؛ أي: ليست من المرمى الشرعي؛ وذلك لأن الحوض غير مكتمل الاستدارة من الجهة الخلفية، وكذلك الشاخص فإن الجهة الخلفية (الشمالية) قد وضع عليها صَبَّة إسمنتية أو بهيئة مغايرة لشكل سائر أجزاء الشاخص؛ ليوضح أنه ليس محلّاً للرمي، وقد أشار عدد من العلماء المتقدمين إلى أن هذه الجهة ليست مرمى، وأن من رمى فيها ليس له رمي، ومن ذلك ما ذكره الهيتمي في تحفة المحتاج: «ولا يجوز رمي أعلى الجبل خلفها، وكثير من العامة يفعلونه فيرجعون بلا رمي ما لم

---

(١) ينظر: إجماع العلماء ذكره النووي في شرح مسلم ٩/ ٤٢، وابن حجر في فتح الباري ٣/ ٥٨٢.

(٢) سبق تخريجه ص٥٤٥.

(٣) ينظر: بحث في نوازل الحج للشيخ عبد الله السكاكر ص٧٨.

يقلدوا القائل به»[١]، وفي حاشيته على التحفة: «وقولهما من أعلاها؛ أي: إلى خلفها كما مر، وقوله: فليس لها إلا جهة واحدة؛ صريح في أن الفجوتين الصغيرتين اللتين في جانبي شاخص جمرة العقبة ليستا من المرمى؛ فلا يكفي الرمي إليها، وبعض العامة يفعله فيرجع بلا رمي فلينتبه له»[٢].

وقد أفتى عامة علماء الوقت بعدم جواز رمي الجمار في الجزء الخلفي من الجمرة، وهي فتوى اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية[٣]، وفتوى الشيخ ابن عثيمين[٤]، وابن فوزان[٥]، وغيرهم.

ولا شك أن حجة هذا القول واضحة من واقع ما ذكرنا سابقاً أن هذا الجزء الخلفي لم يكن موجوداً على عهد النبوة فليس محلاً للرمي في ذلك الوقت؛ فلا يكون موضعاً للعبادة الآن؛ لأن مواضع العبادة وأوقاتها توقيفية. فإن قيل: إن المرمى ظهر من جميع الجهات وكان الذي يحول دون رميها من الجهة الخلفية (الشمالية) وجود الجبل، أما وقد أزيل فليس هناك ما يمنع شرعاً من رميها في تلك الجهة كما فعل عمر رضي الله عنه[٦].

فالجواب عنه: أن عمر رضي الله عنه عندما رماها من أعلاها إنما غير الجهة ولم يغير المرمى، أما اعتبار الجهة الخلفية مرمى؛ أي: موضعاً لرمي الجمار فيه فغير صحيح؛ لأن موضع العبادة كما ذكرنا توقيفي؛ ولأن رمي عمر إنما كان في المرمى المعروف فلا يصلح للاحتجاج به على زيادة المرمى من الجهة الشمالية.

---

(١) تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني ٤/ ١١٧.
(٢) ينظر: حواشي الشرواني ٤/ ١٣٢.
(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٧٦.
(٤) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ١٢٩.
(٥) ينظر: فتاوى ابن فوزان ٥/ ١٧٣.
(٦) ينظر: بحث نوازل الحج للسكاكر ص٧٨.

الفرع الثالث: إصابة الرامي للشاخص[١]

توطئة:

لم أجد في كلام السلف الصالح وعلماء المذاهب المتقدمين ذكراً للشاخص الذي في وسط مرمى الجمرة؛ فيما وقفت عليه من مصادر حديثية وفقهية؛ مما يشعر بأنه لم يكن موجوداً زمن النبي ﷺ وأصحابه؛ لأنه لا ذكر له فيما ورد عنهم، وأما ما ذكر عن أبي طالب من قوله:

وبالجمرة الكبرى إذا صمدوا لها يؤمون قذفاً رأسها بالجنادل[٢]

فمحمول على أنه يقصد رمي جمرة العقبة وهي ملاصقة للجبل؛ فيقع الرمي عليها وعليه، أو يقال بأنه قد كان ثمة شاخص لها في ذاك الزمان ثم ذهب؛ لأنه لا ذكر له، بينما ذكر عَلَمَا المسعى، بل نص بعض أهل العلم على أنه حادث قطعاً؛ ففي حاشية تحفة المحتاج: «للقطع بحدوث الشاخص وأنه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام. اهـ»[٣]. ولا شك أن وجود الشاخص مهما كان حجمه أمر ضروري لتحديد مكان مشعر الجمرات، وهذا مما يفيد التردد في نفي وجوده في زمن النبوة؛ لأنه قد يقال: إنهم كانوا يعنونه إذا ذكروا الجمار، وإن كانوا لم ينصوا عليه؛ لأنه الأصل في تحديد موضع الجمرة؛ وجعله معلوماً للجميع؛ ويبعد أنه عليه الصلاة والسلام يبين حدود الحرمين الشريفين ونصب الأعلام، ويترك بيان محل الرمي وتحديده[٤].

وبعد ذلك أقول: لا تخلو مسألة إصابة الرامي للشاخص من أوجه هي:

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في هذا البحث ما حصل في الأزمان المتأخرة من شدة الزحام بصورة لا تتيح للكثير القرب من المرمى؛ مما دفع كثيراً من الناس إلى قصد الشاخص بالرمي؛ فهل يجزئ هذا أم لا؟

(٢) ينظر: حدود المشاعر للشيخ عبد الله بن بسام في مجلة مجمع الفقه الإسلامي عدد ٣/ ٣/ ١٥٩٠.

(٣) حواشي الشرواني وابن قاسم على تحفة المحتاج ٤/ ١٣٤، ونحوه في حاشية البجيرمي على المنهج ٢/ ١٣٧.

(٤) ينظر: حاشية الشرواني على التحفة ٤/ ١٣٥.

الوجه الأول: أن يرمي الشاخص قاصداً له بالرمي دون أن يقصد المرمى (الحوض) فلا يخلو الأمر من ثلاثة أحوال:

الحال الأولى: أن تصيب الشاخص ثم ترتد إلى المرمى وهذه في قول أكثر أهل العلم أنها تجزئه[١].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قياسها على ما إذا رمى الجمرة فأصابت محملاً أو ظهر بعير أو نحوه ثم سقطت في المرمى فإنها تجزئه؛ لأنها وقعت بفعله[٢].

الدّليل الثّاني: أن البناء الشاخص له حكم ما أسفله من البقعة؛ كالشاخص المتصل بعرصة الكعبة يجوز استقباله فكذلك هنا[٣].

الدّليل الثّالث: أن من يفعله من العوام إنما يقصدون فعل الواجب، والرمي إلى المرمى قد حصل بفعل الرامي[٤].

الدّليل الرّابع: أن الجهل في هذا الأمر مغفور لصاحبه، وإنما يفعل ذلك بعض الناس جهلاً منهم في تحديد المرمى، وفيه من التيسير على الناس وعدم إبطال عبادتهم ما لا يخفى[٥].

وقال بعض الشافعية[٦]: لا يجزئه رميه في هذه الحال.

واستدلوا على ذلك:

بأن من رمى الشاخص قاصداً له دون غيره فإنه لم يقصد المرمى الذي يحصل به الحكم الشرعي فلا يجزئه ذلك[٧].

---

(١) ينظر: البحر العميق ٣/ ١٦٧٣، وإرشاد السالك لابن فرحون ١/ ٤٦٢، ومنسك ابن جماعة ٣/ ١١٠، ومفيد الأنام لابن جاسر ص٣٣٥.

(٢) ينظر: البحر العميق ٣/ ١٦٧٣.

(٣) ينظر: منسك ابن جماعة ٣/ ١١٠٠.

(٤) ينظر: حاشية القليوبي وعميرة ٢/ ١٢٢، وحاشية البجيرمي على الخطيب ٢/ ٣٨٥.

(٥) ينظر: إعانة الطالبين ٢/ ٥٠٩، وحواشي الشرواني ٤/ ١٣٥.

(٦) ينظر: منسك ابن جماعة ٣/ ١١٠٠، والسراج الوهاج ١/ ١٦٢، وتحفة المحتاج وحاشية الشرواني ٤/ ١٣٥.

(٧) ينظر: منسك ابن جماعة ٣/ ١١٠٠.

ونوقش: بأن المعتبر في عدم الإجزاء هو قصد الرامي وقوع المرمى به في غير المرمى وهو هنا لم يقصد ذلك، وإنما قصد الشاخص ظناً منه أنه من المرمى[(١)]، والأمر الآخر أن الجزء الذي بني عليه الشاخص جزء من المرمى فيكون الشاخص له حكم أسفله[(٢)].

الحال الثاني: أن يقصد الشاخص دون المرمى وتقع الجمرة خارج المرمى فهذا لا يجزئ رميه؛ باتفاق عامة أهل العلم من المتقدمين[(٣)] والمعاصرين[(٤)]؛ لأن المقصود بالرمي هو حصول الحصى في المرمى (الحوض) ولم يحصل فلم يجزئ رميه.

ومن قال بأنه يكتفي بإصابة الشاخص ولو خرجت خارج الحوض[(٥)].

يستدل له: بأن الشاخص جزء من المرمى، وأنه لا يلزم استقرار الجمرة في المرمى، ومن المعلوم أن الجمرة إذا تدحرجت بعد إصابتها للمرمى أجزأت بناء على قول كثير من أهل العلم[(٦)]، فكذا إذا ضربت الشاخص وخرجت.

ويُناقش هذا الاستدلال: بأنه لا يسلم أن الشاخص من المرمى؛ لأنه علامة عليه فحسب وقد نقل بعض أهل العلم القطع بأنه حادث بعد عهد النبوة وإن قيل بأنه موجود آنذاك فهو علامة على المرمى وليس جزءاً منه.

---

(١) ينظر: حواشي الشرواني ٤/ ١٣٥.

(٢) ينظر: البحر العميق ٣/ ١٦٧٣.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٨، والذخيرة ٣/ ٢٧٦، والحاوي ٤/ ١٨٠، والمغني ٥/ ٢٩٦.

(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٧٤، وفتاوى ابن باز ١٧/ ٢٩٨، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ١٣٥، وفتاوى ابن فوزان ٥/ ١٧١.

(٥) ينظر: موقع الشيخ ابن جبرين الإلكتروني في جوابه على فتوى: ما حكم من رمى الشاخص وارتدت إلى خارج المرمى؟

(٦) ينظر: البحر العميق ٣/ ١٦٧٢، والحاوي ٤/ ١٨١، وخالص الجمان تهذيب مناسك الحج من أضواء البيان للشنقيطي د. سعود الشريم ص٢٣٤، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ١٢٩.

الحال الثالث: أن يقصد الشاخص دون المرمى وتستقر الجمرة على الشاخص ولا تقع في المرمى فهذه مما حصل فيه خلاف بين أهل العلم على **ثلاثة أقوال**:

القول الأوّل: أن ذلك يجزئه. وهو احتمال عند الحنفية[(١)]، والمشهور عند متأخري المالكية[(٢)]، واحتمال عند الشافعية[(٣)]، **واستدلوا على ذلك**:

بأن البناء الشاخص يعطي حكم ما أسفله، ولا شك أن ما أسفله من المرمى فيأخذ الحكم نفسه؛ كالشاخص المتصل بعرصة الكعبة له حكم ما أسفله[(٤)].

ويُناقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن شاخص الكعبة كان موجوداً في زمن النبوة، والنبي ﷺ أعطاه حكمها في الاستقبال، ولكن الشاخص في الجمرة حادث، وفرق بين رمي الشاخص واستقباله أيضاً؛ فالرمي لا بد فيه من وجود مرمى تقع فيه الجمار، والشاخص بناء حادث لا يقصد شرعاً بالرمي، ولا تقع فيه الجمار.

القول الثّاني: أنها إذا وقعت في البناء واستقرت عليه لا تجزئ.

وهو احتمال عند الحنفية[(٥)]، وقول بعض المالكية[(٦)]، واحتمال عند الشافعية[(٧)]؛ بل هو لازم على قول بعض الشافعية في عدم إجزاء من رمى الشاخص قصداً له[(٨)] ووقعت في المرمى؛ فهذا في عدم الإجزاء أولى؛ لأن الجمرة لم تنزل بل استقرت على الشاخص.

---

(١) ينظر: البحر العميق ٣/ ١٦٧٣.
(٢) ينظر: مواهب الجليل ٤/ ١٩١، والتاج والإكليل ٤/ ١٩١، وحاشية الدسوقي ٢/ ٥١، وحاشية العدوي ١/ ٤٧٧.
(٣) ينظر: منسك ابن جماعة ٣/ ١١٠٠.
(٤) ينظر المراجع السابقة.
(٥) ينظر: البحر العميق ٣/ ١٦٧٣.
(٦) ينظر: إرشاد السالك لابن فرحون ١/ ٤٦٢، وحاشية العدوي ١/ ٤٧٧.
(٧) ينظر: منسك ابن جماعة ٣/ ١١٠٠.
(٨) ينظر: إعانة الطالبين ٢/ ٣٠٦، والسراج الوهاج ١/ ١٩٥، وحاشية القليوبي ٢/ ١٢٢

ويستدل لذلك بأن قصد المرمى شرط من شروط الرمي؛ وهذا لم يقصد المرمى، ولم يحصل له ما يترتب على الرمي وهو وقوع الحجر في المرمى[(١)].

القول الثّالث: التفصيل فإن وقعت على طرف الشاخص أجزأت وإن وقعت على أعلاه لم تجزه؛ وهو قول لبعض الحنفية[(٢)].

وعللوا ذلك: بأن ما كان على طرف الشاخص فهو قريب من المرمى وما قرب من الشيء يأخذ حكمه، أما ما كان على أعلاه فهو بعيد فلا يعتبر رمياً[(٣)]، وهذا القول إذا قيد بالقرب العرفي وهو الثلاثة أذرع أو قريب منه قد يكون قريباً من الصواب، والله أعلم.

الوجه الثاني: أن يقصد برميه المرمى (الحوض) ولكن الحجارة أصابت الشاخص فلا يخلو الأمر من أحوال:

الحال الأولى: أن تصيب الشاخص ثم ترتد إلى المرمى؛ فاتفاق أهل العلم على إجزاء الرمي في هذه الحال بناء على الأدلة المذكورة في مثل هذه الحالة من الوجه الأول.

الحال الثاني: أن يقصد المرمى فتضرب الشاخص وتخرج عن المرمى فلا يجزئ رميه في هذه الحال؛ لأنه كما أسلفنا في مثل هذه الحال في الوجه الأول المقصود بالرمي الشرعي إصابة المرمى بالرمي لا قصده فقط؛ لأن القصد إذا لم يرتبط بالفعل على الواقع فلا يجزئ.

الحال الثالث: أن يقصد المرمى فتضرب بالشاخص وتستقر عليه وهذا الحال فيه الخلاف السابق، والأقرب فيه كما أسلفنا في مثل هذا الحال من الوجه الأول إن كانت قريبة عرفاً من المرمى أجزأ الرمي وإلا فلا[(٤)].

---

(١) ينظر: البحر العميق ٣/ ١٦٧٣، ومنسك ابن جماعة ٣/ ١١٠٠.

(٢) ينظر: منسك ملا قاري ص٢٧١، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٤٦.

(٣) ينظر المراجع السابقة.

(٤) ينظر: الأقوال المشابهة في الوجه الأول ص٥٥٠ وما بعدها.

الفرع الرابع: **توسيع أحواض الجمرات**[١]

إن الناظر في كتب الفقهاء يرى أن حال مرمى الجمرات مرَّ بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: متقدمو فقهاء المذاهب لم يذكروا حدّاً محدوداً لسعة مرمى الجمرات؛ وعامتهم اتفقوا على أنه يرمي إلى مجتمع الحصى أو ما قرب منه، أما ما بَعُد عنه فإنه لا يجزئ الرمي إليه[٢]؛ وهذا بلا شك يفيد بأن الأحواض المحيطة بمرمى الجمرات لم تكن موجودة آنذاك وإلا لذكروها.

المرحلة الثانية: مرحلة تقدير القرب والبعد من مرمى الجمرات، وهذا وجدناه في كتب المتأخرين من الحنفية[٣] والشافعية[٤]؛ وقد نصوا على أن تقدير القريب بثلاثة أذرع فما دون، والبعيد ما فوق الثلاثة أذرع، وهو بلا شك تقدير اجتهادي للقرب والبعد، بينما المالكية والحنابلة لم ينصوا على تحديد معين فيما رأيته من مراجعهم، وإنما نصوا على أنه مجمع الحصى وما قرب منه[٥].

وإن كان المالكية قد نصوا في مسائل أخرى غير هذه المسألة على أن تقدير القرب والبعد من الشيء يرجع إلى العرف[٦]، بينما اعتبر الحنابلة الثلاثة

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل أن الحاجة إلى توسعة الجمرات أمر حيوي ملح في الأزمنة المتأخرة فهل يجوز هذا العمل أم أنه يوجد حلول أخرى غير التوسعة؟

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٨، والمدونة ٢/ ٤٢٢، والمجموع ٨/ ١٧٦، وكشاف القناع ٢/ ٥٠١.

(٣) ينظر: البحر العميق في مناسك المعتمر والحاج إلى البيت العتيق للإمام أبي البقاء محمد بن الضياء المكي الحنفي ٣/ ١٩٧١، ومنسك ملا قاري ص٢٧١، وحاشية ابن عابدين والدر المختار ٢/ ٥٤٦.

(٤) ينظر: مغني المحتاج ١/ ٥٠٨، وتحفة المحتاج وحواشي الشرواني ٤/ ١٣٢، وحاشية القليوبي وعميرة ٢/ ١٢٢، والسراج الوهاج ١/ ١٦٥، والبجيرمي على المنهج ٢/ ١٣٦، ونهاية الزين ١/ ٢١١.

(٥) ينظر: الاستذكار ٤/ ٣٥٢، والذخيرة ٣/ ٢٧٦، أسهل المدارك ١/ ٤٧٣، وشرح المنتهى ٢/ ١٦٢، ومطالب أولي النهى ٢/ ٤٢١

(٦) ينظر: حاشية العدوي ١/ ٦٦٦، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٢٨٠.

أذرع فما دون مسافة قريبة من السترة للمصلي وما فوقها يعتبر بعيداً[(١)].

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة وضع البناء المحيط بالجمرات بشكله المعروف سابقاً على شكل دائرة نصف قطرها ما يقارب ثلاثة أذرع؛ وهذا مبني على الاجتهاد السابق في تحديد القريب والبعيد من مجمع الحصى، حيث وضع ابتداءً شباك حديدي حوالي الجمرة لإزالة الزحام باتفاق علماء الوقت في ذي القعدة ١٢٩١هـ، ولم يوضع لتحديد المرمى، واستنكره بعض العلماء؛ نظراً لسعته؛ خوفاً من أن يظن بعض العوام أن جميع ما أحاط بذلك مرمى وليس كذلك، ثم بعد ذلك في عام ١٢٩٢هـ أزيل ذلك الشباك الواسع، وأحدث بدله بناء وأحواض حول الجمار الثلاث وإن كانت بنيت بشكل واسع ثم اختصرت إلى هذا الشكل؛ بناءً على ما قال به جملة من علماء الحنفية والشافعية بالتحديد بثلاثة أذرع[(٢)]، وقد يكون وضعها بشكل واسع لمنع الزحام، وقد يكون لفتوى بعض أهل العلم في ذلك الوقت، ثم استمر الحال على ما تم بناؤه في ذلك العام، حتى جاءت هذه العصور التي شهدت قفزة حضارية وتنوعاً وسرعة في وسائل المواصلات؛ مما أتاح وصول الأعداد الضخمة إلى هذه المشاعر المقدسة، ونتج عنه وصول تلك الأعداد إلى الجمرات في أوقات متقاربة، وبسرعة فائقة، فلم تعد تلك الأحواض تستوعب جمار تلك الأعداد الضخمة، ولم يعد ذلك المحيط الصغير يستوعب تلك الأعداد، فناسب بحث جواز توسعة تلك الأحواض؛ وقد بحث بعض العلماء المعاصرين من هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية هذه المسألة، وقرروا عدم جواز بناء حوض خارجي أوسع من الحالي؛ فنذكر إن شاء الله حجتهم وجواب من ناقشهم. والله أعلم.

---

(١) ينظر: الإنصاف ٢/ ٩٤، وشرح منتهى الإرادات ١/ ٢١١، وكشاف القناع ١/ ٣٧٦.

(٢) ينظر: حدود المشاعر للشيخ عبد الله بن بسام مجلة مجمع الفقه الإسلامي ع (٣) ٣/ ١٥٨٨ وما بعدها.

استدل القائلون بعدم جواز توسعة أحواض الجمرات بأدلة هي:

الدليل الأول: أن المستند لبقاء الوضع الحالي باعتبار مساحة الأرض هو استصحاب العكس أو الاستصحاب المقلوب؛ وحقيقته ثبوت أمر في الزمن الماضي بناء على ثبوته في الزمن الحاضر؛ وهو حجة على الراجح، وهذه المسألة من هذا النوع؛ لأن هذه المواضع متحددة الآن، والأصل أنه لم يطرأ عليها تغيير، فثبت لها ذلك في الزمن الماضي بناء على ثبوته في الوقت الحاضر[١].

ونوقش من عدة أوجه:

لا نسلم بأن الاستصحاب المقلوب حجة معتبرة؛ ولم يقل به إلا الشافعية في مسألة واحدة فقط؛ وهي ما إذا اشترى شيئاً فادعاه مدع وانتزعه منه بحجة مطلقة؛ فقد اتفق الشافعية على ثبوت الرجوع له على البائع، بل لو باع المشتري أو وهب وانتزع المال من المتهب أو المشتري منه؛ كان للمشتري الأول الرجوع[٢]، وخالف في اعتبار حجته من الشافعية القاضي حسين[٣] وآخرون[٤]، وقد ذكر بعضهم صوراً أخرى للاستصحاب المقلوب وإن كانوا لم يتفقوا عليها[٥].

الوجه الثاني: لو سلمنا بحجية الاستصحاب المقلوب؛ فلا نسلم أن هذه المسألة داخلة تحته؛ لأن موضع الرمي معلوم ولكن مساحته غير محددة

---

(١) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ٣/ ٢٨٤.

(٢) ينظر: الإبهاج للسبكي ٣/ ١٧٠، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٧٦.

(٣) القاضي حسين: القاضي حسين بن محمد بن أحمد، العلامة شيخ الشافعية بخراسان، أبو علي المروذي، ويقال له أيضاً: المرورروذي، وله التعليقة الكبرى والفتاوى وغير ذلك، وكان من أوعية العلم، وكان يلقب بحبر الأمة، مات القاضي حسين بمرو الروذ في المحرم سنة ٤٦٢هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٢٦٢، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٢/ ١٣٤.

(٤) ينظر: التمهيد للإسنوي ١/ ٤٥٩، والبحر المحيط للزركشي ٤/ ٣٣٥، والغيث الهامع لابن دقيق العيد ٣/ ٨٠٩.

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٧٦.

لا في زمن النبي ﷺ وأصحابه ولا بعدهم، ولم يحدث الجدار كما أسلفنا إلا عام ١٢٩٢هـ فلم تثبت في هذا العصر حدود ولا مساحة لكي يقال بأنها ثابتة فيما سبق بالاستصحاب المقلوب، وإن وجدت هذه الحدود فمن الذي يجزم بأنها من عصر النبي ﷺ، وأنها لم تتغير إلى الآن، والأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن ولا يقال بتقدمه بدون دليل(١).

ويُجاب على هذه المناقشة بما يلي: أما القول بأن الاستصحاب المقلوب ليس بحجة معتبرة، فقد يقال مثل هذا في غير هذا الموضع، ومواضع المناسك لا يرد هذا القول؛ لأن تواطؤ الجم الغفير على اعتبار هذه الأحواض منذ وضعت، وعدم النكير على وضعها؛ مع توافر العلماء وكثرتهم في مواسم الحج، وتوافر دواعي الإنكار(٢)، فدل ذلك على أن هذا الاجتهاد في تحديد المرمى هو الحق إن شاء الله، وسواء اعتبرناه استصحاباً مقلوباً، أو اعتبرناه إجماعاً سكوتياً فالأمر واسع، والمقصد اعتبار هذه الأحواض؛ فإذا ثبت ذلك فلا بد من وجود دليل يبيح الزيادة عليها ولا دليل.

وأما القول بأن المسألة غير داخلة تحت الاستصحاب المقلوب؛ لأنه لم يثبت في هذا الزمان حدود ولا مساحة لكي يقال بأنها ثابتة فيما سبق، وأن الحدود وإن وجدت فمن الذي يجزم بأنها من عصر النبي ﷺ؛ وأنها لم تتغير إلى الآن.

فيقال: لا شك أن المرمى كان معلوماً في زمن النبي ﷺ ومن بعده، وأن الحدود لم توضع حتى وجدت الحاجة لإزالة الزحام كما أسلفنا بناء على العلم المستقر عند أهل ذلك العصر عمن كان قبلهم بالمرمى، فوضع الحوض؛ كتجديد ما اندرس من العلامات الشرعية؛ كحدود الحرم، والمشاعر ونحوها؛ فليس فيه إحداث، وإنما فيه إيضاح وإبراز لما هو مستقر ومعلوم.

---

(١) ينظر: في ذلك بحث توسعة أحواض الجمرات للشيخ د. عبد الله الخميس منشور في موقع المسلم على الشبكة العنكبوتية ص٤.

(٢) ينظر: حواشي الشرواني على التحفة ٤/ ١٣٥.

وجه آخر في الجواب: أن القول بجواز التوسعة يستلزم القول بنقض حدود المرمى في الزمن السابق، ولا يقال هذا مع وجود الجموع العظيمة المتعاقبة من العلماء التي لم تنكر ذلك.

الدّليل الثّاني: الاستدلال بقاعدة سد الذرائع على منع بناء حوض خارجي أوسع من الحالي؛ ومعنى ذلك أن بناء هذا الحوض الخارجي يؤدي إلى التباس المرمى على الناس؛ فيرمون فيه، والرمي فيه ممتنع؛ لأن هذه القطعة ليست من المرمى، وقاعدة سد الذرائع معتبرة شرعاً، ومما يشهد لما يتوقع من حصول الالتباس على الناس ما حصل من الالتباس على الناس لما أزيل الجبل الواقع شرق العقبة، والذي كان متصلاً بها، حيث صار بعض الناس يرمون هذه الجمرة من الجهة الشرقية في غير المرمى[١]. ومن أوجه منع التوسعة سداً للذرائع التلاعب في المشاعر كما قال الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ لهارون الرشيد[٢] لما أراد هدم ما بنى الحجاج[٣] ورد بناء ابن الزبير فقال: «ناشدتك الله يا أمير المؤمنين أن تجعل هذا البيت ملعبة للملوك لا يشاء واحد منهم إلا نقض البيت وبناه فتذهب هيبة البيت من صدور الناس»[٤].

قال الشيخ عبد الله بن بسام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فالإحداث في المشاعر سبب لاتخاذها من الولاة ملعبة»[٥].

---

(١) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ٣/ ٢٨٤.

(٢) هارون الرشيد أبو جعفر بن المهدي بن المنصور الهاشمي العباسي خامس خلفاء بني أمية وأشهرهم، بويع بعد أخيه الهادي، وازدهرت في أيامه الخلافة، كان عالماً أديباً حازماً جواداً يغزو عاماً ويحج عاماً، وخلافته ٢٣ سنة، ومات سنة ١٩٣هـ وعمره ٤٤سنة. ينظر: تهذيب السير ١/ ٣٢٤، والأعلام ٨/ ٦٢.

(٣) الحجاج: هو الحجاج بن يوسف الثقفي، ولي العراق عشرين عاماً لبني أمية، وكان شجاعاً مقداماً، ذا فصاحة وبلاغة وتعظيم للقرآن، وكان ظلوماً جباراً سفاكاً للدماء، حاصر مكة ورمى الكعبة بالمنجنيق، قال الذهبي: «نسبه ولا نحبه.. وله حسنات مغمورة في بحر ذنوبه» توفي سنة ٩٥هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٣٤٣، وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ١٠٦.

(٤) ينظر: التمهيد لابن عبد البر ١٠/ ٤٩، وفتح الباري ٣/ ٤٤٨.

(٥) ينظر: حدود المشاعر للشيخ ابن بسام مجلة الفقه الإسلامي ٣/ ٣/ ١٥٩٠.

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن تطبيق قاعدة سد الذرائع في هذه المسألة ليس بأولى من تطبيق قاعدة: المشقة تجلب التيسير، وإذا ضاق الأمر اتسع، ونحوها، لا سيما مع عدم وجود دليل على مساحة كل جمرة.

الثاني: لا ينبغي التوسع في الأخذ بقاعدة سد الذرائع في الأمور الظنية؛ لأنه قد يحدث غلو في القول به ومبالغة[١].

الدّليل الثّالث: أن الأصل في تحديد المشاعر التوقيف؛ فلا دخل للعقل فيها بزيادة ولا نقص أو تغيير عن مواضعها، والتحديد وإن لم يكن بوضع جدار ونحوه؛ فإنه معلوم مستقر عند الناس أنه بهذا التحديد تقريباً؛ وإلا لأنكروه واشتهر إنكارهم له، وهذا الدليل من أقوى أدلة المانعين من توسعة أحواض الجمرات، وإذا لزم الأمر فإن إزالة الأحواض رجوع إلى حال المرمى زمن النبي ﷺ ومن بعده أولى من التوسعة لعدم الدليل عليها[٢].

ويمكن أن يستدل للقول بجواز توسعة أحواض الجمرات بما يأتي:

الدليل الأول: أن الحوض الأول ليس بأولى من الحوض الجديد بالحكم عليه بأنه من المرمى؛ لأن الحوض الأول محدث ولا يعلم أين رمى النبي ﷺ؛ وأين الدليل أن المساحة الموجودة كلها محل للرمي؟

الدّليل الثّاني: أن خلاف أهل العلم في محل الرمي دليل على أن المساحة غير محددة وإلا لما حصل خلاف.

الدليل الثالث: أن القول بأن الرمي إلى مجتمع الحصى قول جيد؛ لأن مجمع الحصى في هذه الأزمان يتعدى مداه الأحواض الموضوعة حالياً، ولا يمكن إزالة ما في الأحواض لوجود الزحام.

---

(١) ينظر: بحث الشيخ د. عبد الله الخميس توسعة أحواض الجمرات على موقع المسلم في الشبكة العنكبوتية ص٥.

(٢) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ٣/ ٢٨٤.

والقول بهذه المساحة المحددة التي لا يجوز تجاوزها يترتب عليه أن من رمى إلى مجمع الحصى في هذه الأيام لا يصح رميه.

الدليل الرابع: أن ما قارب الشيء يأخذ حكمه[1]؛ وحينئذ لا مانع من أن يوسع الحوض وتعتبر التوسعة من المرمى، ومن رمى في التوسعة فقد رمى إلى مجمع الحصى أو قريباً منه، وذلك مثل توسعة المسجد الحرام دخلت في حكمه بعد إلحاقها به.

الدليل الخامس: أن رفع الحرج عن الناس في المرمى الذي قد حصلت فيه من الوفيات ما الله به عليم؛ أولى من رفع الحرج عن الناس في المطاف في زمن عمر عندما حول المقام من مكانه الذي كان ملاصقاً للكعبة إلى هذا المكان تيسيراً للناس ورفع للحرج عنهم مع أنه لم يحصل فيه وفيات، والله أعلم.

ويُجاب بإجمال عن هذه الأدلة فيقال:

إن التحديد الأول مما اجتمعت عليه كلمة العلماء؛ مما يدل على اعتباره لا سيما وقد علمنا بأنه دليل واضح على مجمع الحصى، فما المانع في إبقائه على حاله من غير توسعة للمرمى نفسه؛ وإنما يحصل التوسعة لدائرة الرمي كما وقع في حج ١٤٢٦هـ حيث زيدت دائرة الرمي من غير زيادة للمرمى، وترتب على ذلك إزالة المشقة المذكورة ورفع الحرج، مع بقاء المرمى على حاله، ولا شك أن هذا الفعل يعتبر من توفيق الله لهذه الحكومة المباركة التي لم تأل جهداً في البحث عما يوسع على الناس في نسكهم، من غير مسيس لجوهر المناسك أو تغيير لها.

ويدعم جواز ما حصل في هذا الوقت من توسيع لدائرة الرمي من غير توسيع للمرمى؛ ما ذكره غير واحد من أهل العلم أن الجمار إذا وقعت دون المرمى ثم تدحرجت حتى وقعت فيه فالرمي صحيح لا غبار عليه[2]، وهذا هو ما يحصل بعد تطبيق هذه الفكرة الممتازة.

---

(١) ينظر: المنثور في القواعد ٣/ ١٤٤، والأشباه والنظائر للسيوطي ١/ ١٨٢.

(٢) ينظر: البحر العميق ٣/ ١٦٧٣، وحاشية الدسوقي ٢/ ٥٠، والمجموع ٨/ ١٤٠، والإنصاف ٤/ ٣٤.

ومن وجه آخر: فلو لم تحصل هذه الفكرة الحاصلة الآن فلا يقال بتوسعة الحوض وإنما بإزالتها؛ لأن المرمى هو مجمع الحصى فإذا وقعت الجمار فيه فالرمي صحيح، وإنما قلنا تمنع التوسعة للأحواض بل إزالتها؛ لأن الأحواض لم تكن موجودة زمن النبي ﷺ وفي إبقائها تحديد لمكان الرمي والشارع لم يحدده[1]، والمرجع في ذلك مجتمع الحصى وهو يزيد بكثرة الحجاج، وفي زماننا قد تضاعفوا أضعافاً مضاعفة، وهذا من التيسير المبني على استصحاب الأصل.

ولو سألنا ما حدود التوسعة الجديدة؟ وهل إذا زاد الحجاج بعد خمسين سنة لا بد من زيادة الحوض أيضاً؟سؤال يحتاج إلى جواب!! ولكن إذا قلنا بالرمي إلى مجتمع الحصى فهذا ضابط منضبط؛ مع العلم بأن ما حصل ولله الحمد في هذا الزمان كفانا وغيرنا المؤنة بالكلام في هذا، والله أعلم.

التّرجيح: يتضح لي مما سبق سرده أن القول بتوسعة الأحواض خلاف الراجح، فالأولى هو ما حصل في هذه الأزمان من توسيع دائرة الرمي مع بقاء المرمى على وضعه؛ تنزل فيه الجمار؛ ثم تزال بطريقة مرنة، من غير أن يتأذى بذلك أحد، والقول بإزالة الأحواض أولى من القول بتوسعتها؛ لوجود الدليل على إزالتها، وعدم وجود الدليل على توسعتها، وأما ما ذكر من المحاذير فإنه قد زال ـ ولله الحمد ـ عندما وسعت دائرة الرمي.

فرع: رمى الجمار والحوض مملوء:

مما سبق ذكره يتضح أن المرمى هو مجمع الحصى، وأن الأحواض إنما وجدت منذ زمن قريب، مما يدل على أن المعتبر هو حصول الجمار في مجمع الحصى سواء كان ذلك في الحوض أو ما يحيط به من اجتماع الحصى

---

(١) ينظر: الأحكام الفقهية المتعلقة بالمكان للشيخ د. فؤاد الغنيم ص٦٧٨.

لا ما بعُد عنه، ولذا لو رمى والحوض مملوء فوقعت في مجمع الحصى ثم خرجت منه؛ فإن الرمي مجزئ، وقد نص على ذلك جماعة من أهل العلم[(١)]؛ لأن استقرارها في المرمى ليس شرطاً في الرمي؛ ولأن المقصود هو الرمي إلى المرمى وحصول الجمرة فيه وقد حصل فأجزأه[(٢)]، ولأنها لو وقعت في المرمى ثم جاءها ريح فأطارها فالرمي مجزئ ولا شك فيه[(٣)]، وأما القول بأنها استقرت في نهاية الأمر خارج الجمرة فلا تجزئ[(٤)] فليس بصحيح؛ لأن الاستقرار في المرمى كما ذكرنا ليس بشرط، وأن الشرط الرمي في المرمى وحصولها فيه وقد حصل، ولما ذكرنا من أن احتمال زوالها من المرمى بأي سبب كريح ونحوه لا يمنع الإجزاء، علماً بأنه بعد تطبيق التنظيف الفوري للمرمى بعد هذا المشروع الجديد لا يرد معنا وجود الحوض مملوءاً فقد كفانا الله مؤنة ذلك.

المسألة الرابعة

العجز عن الرمي

وتحتها أربعة فروع:

الفرع الأول: سقوط الرمي عمن عجز عنه.

الفرع الثاني: الأفضل في حق المعذور.

الفرع الثالث: شدة الزحام عند الجمرات ليست عذراً دائماً.

الفرع الرابع: من وكَّل على الرمي وسافر قبل رمي الوكيل.

* * *

---

(١) ينظر: البحر العميق ٣/ ١٦٧٢، والحاوي ٤/ ١٨١، وخالص الجمان ص٢٣٤، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ١٢٩، وفتاوى ابن باز ١٧/ ٢٩٨، وفتاوى ابن فوزان ٥/ ١٧١.

(٢) ينظر: المجموع ٨/ ١٧٣، ومغني المحتاج ١/ ٥٠٨.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ١٨١.

(٤) ينظر: الحاوي ٤/ ١٨١.

الفرع الأول: **سقوط الرمي عمن عجز عنه**[(١)]

تمهيد:

يتحصل من النظر في كلام علماء المذاهب الأربعة أن من لم يستطع الرمي لعذر لا يسقط الرمي عنه ويشرع في حقه استنابة غيره ولا شيء عليه؛ وهو قول جمهور أهل العلم من الحنفية[(٢)]، والشافعية[(٣)]، والحنابلة[(٤)]؛ لأن النيابة تجوز في أصل الحج فكذا تجوز في أبعاضه، وهو بمنزلة المغمى عليه، والنيابة تجزئ في النسك كما في الذبح، وهو الأظهر دليلاً[(٥)] خلاف قول المالكية أن من استناب غيره جاز فعله وعليه دم[(٦)]؛ لأن في البدل نقصاً عن المبدل منه يجبر بدم؛ وفائدة الاستنابة سقوط الإثم[(٧)].

ويُناقش: بأن النقص في الظاهر لا يستوجب نقص الأجر ولا ترتب الجزاء؛ فالتيمم بدل عن الماء يجزي من فعله ولا ينقص أجره، ولا يفرق عن المبدل إلا أن البدل يسقط بوجود المبدل.

أما إذا أناب غيره ثم شفي في آخر الأيام فإن أعاد ما فعله نائبه استحب له ذلك على قول الشافعية[(٨)] ولم يوجبوه؛ لأنه قد سقط عنه بفعل نائبه، ولم يستحب غيرهم الإعادة؛ لأن من لم يجد ماء فتيمم وصلى ثم وجد الماء لا يعيد صلاته؛ لأنه صلى حسب حاله وكذلك هنا، وكذا من لم يستطع الركوع

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في النوازل أن القول بسقوط الرمي مع العجز سببه ما حصل في الأزمنة المتأخرة من شدة الزحام وضعف بعض الناس وعدم وجود من ينوب عنهم في الرمي؛ فهل يكون ذلك مسقطاً للرمي أو لا؟

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٩، وبدائع الصنائع ٢/ ١٣٧، ومنسك ملا قاري ص٢٧٤.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ١٩٧، والبيان ٤/ ٣٥٢، والمجموع ٨/ ٢٤٤

(٤) ينظر: المستوعب ٤/ ٢٥٧، والمغني ٥/ ٣٧٩، وكشاف القناع ٢/ ٥١١.

(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ٦٩، والحاوي ٤/ ١٩٧.

(٦) ينظر: المدونة ٢/ ٤٢٤، والذخيرة ٣/ ٢٨٠، ومواهب الجليل ٤/ ١٨٦.

(٧) ينظر: تفسير القرطبي ٣/ ١٢، والخرشي على خليل ٢/ ٣٣٦، وبلغة السالك ٢/ ٤٠.

(٨) ينظر: الحاوي ٤/ ١٩٧، والبيان ٤/ ٣٥٢.

والسجود فصلى على حسب حاله ثم استطاع لا تلزمه الإعادة؛ لأنه صلى حسب حاله[١]، أما المالكية فقالوا إذا استطاع بعد أن رُمي عنه؛ رمى ما سبق وعليه دم[٢]، وهو قول مرجوح كما أسلفنا، هذا محصل كلام علماء المذاهب في شأن النيابة عن العاجز.

سقوط الرمي عن العاجز:

ذهب عامة أهل العلم كما ذكر سابقاً؛ في أول المسألة إلى وجوب الإنابة عند العجز عن الرمي بأدلة كثيرة ذكرنا بعضها سابقاً **وعمدتها** أن النيابة جائزة في أصل الحج فكذا تجوز في أبعاضه[٣].

ونوقش: بأن قياس العاجز عن الرمي على المعضوب العاجز عن الحج غير صحيح؛ لأن الله سبحانه إنما أوجب فرض الحج على المستطيع، وقد نص الفقهاء على سقوطه بظن حصول الضرر على نفسه أو أهله أو ماله، ولأن العبادات كلها ما قدر عليه منها فعله وما أعجزه سقط عنه وهذه قاعدة مطردة[٤].

ويُجاب: بأن المعضوب إنما أمر بالإنابة وهو عاجز وعجزه لم يسقط عنه الفريضة؛ لأنه يوجد بدل وهو الإنابة، وكذا الرامي يسقط عنه المباشرة إلى الإنابة ففرق بينهما وبين غيرهما من العبادات.

الدّليل الثّاني: ما ورد في السنة من النيابة عن الصبيان والرمي عنهم؛ ومنها حديث جابر: «حججنا مع رسول الله ﷺ، ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان، ورمينا عنهم»[٥]، فأصل النيابة في الرمي مشروع، فما دام

---

(١) الحجة على أهل المدينة لأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني ٢/ ٤١٨.

(٢) ينظر: المراجع السابقة في مذهب المالكية، والتفريع ١/ ٣٤٦، ومنسك ابن فرحون ١/ ٤٥٧.

(٣) ينظر: الحاوي ٤/ ١٩٧، والبيان ٣/ ٣٥٢.

(٤) ينظر: اليسر لابن محمود ص٣٤.

(٥) أخرجه ابن ماجه ٢/ ١٠١٠ (٣٠٣٨) كتاب الحج، باب الرمي عن الصبيان، وأحمد في مسنده ٣/ ٣١٤، وابن أبي شيبة ٣/ ٢٤٢، والبيهقي في سننه ٥/ ١٠٦، وأخرجه =

مشروعاً عن الصبيان لعجزهم عن الرمي؛ فيشرع عن سائر من كان عاجزاً عن الرمي[١].

ونوقش: بأن هذا الحديث ضعيف[٢]، وعلى تقدير صحته فإنه لا يدل على وجوب الاستنابة قطعاً؛ لأن أصل الحج لا يجب على الصبي، وكذا فرعه وهو الرمي والتلبية[٣].

ويُجاب: بأن الحج غير واجب عليهم قبل البدء به، ولكن بعد البدء وجب على من حج منهم إتمامه لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ فدل على أنهم رضوان الله عليهم فعلوا عنهم ذلك لعجزهم وكذا كل عاجز.

القول الثّاني: وقال به بعض أهل العلم المعاصرين[٤] أن من لم يستطع الرمي سقط عنه الرمي ولا دم عليه، **وذكر في ذلك أدلة منها:**

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وقوله ﷺ: «**إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وما أمرتكم فأتوا منه ما استطعتم**»[٥]؛ ومن ترك الرمي للعجز لم يترك المأمور به باختياره وإنما للعجز عنه، ولا واجب مع العجز؛ وشروط الصلاة وواجباتها تسقط مع العجز مع

= الترمذي بنحوه ٢/٢٦٦ (٩٢٧) كتاب الحج، باب ما جاء في حج الصبي.

(١) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/١٠٨.

(٢) الحديث قال عنه الترمذي ٣/٢٦٦: «حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه»، وقال ابن الملقن في البدر المنير ٦/٣١٧: «هذا الحديث معلول من عدة أوجه: منها أن أشعث بن سوار فيه خلاف وأبا الزبير مدلس وقد عنعن، والمتن مضطرب»، وقال الحافظ في التلخيص الحبير ٢/٢٧٠: «في إسناده أشعث بن سوار وهو ضعيف» وضعفه الألباني، ينظر: سنن ابن ماجه بحكم الألباني ص٥١٤.

(٣) ينظر: اليسر ص٣٤.

(٤) لم أجد من قال بهذا القول فيما بين يدي من المراجع إلا الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود في عدد من رسائله منها: يسر الإسلام في أحكام حج بيت الله الحرام ص٣٣، ورسالة إلى الشيخ وإلى علماء الرياض في مجموع رسائله ص٣٨؛ ولم يعزه لأحد بعينه.

(٥) سبق تخريجه ص١٢٠.

أنها أكثر من واجبات الحج[١].

ويُناقش: بأن الاستنابة في الرمي مما يستطاع، وهي في أصل الحج مشروعة، وفي الرمي مشروعة لفعل الصحابة؛ فدل على أن الموضع موضع استنابة والعبادات منها ما يسقط عند العجز إلى بدل؛ كالوضوء والغسل ومنها ما يسقط إلى غير بدل؛ كانعدام الماء والتراب، والذي يسقط هنا المباشرة فقط، ولو أن إنساناً لم يجد من يستنيب، ولم يستطع لكان للقول بسقوطها وجه، وأما قول إن الدم لا يجب إلا إذا ترك المأمور أو فعل المحظور باختياره، **فأجيب عنه**: بأنه غير صحيح، فمن حلق رأسه لعلَّة فعليه الفدية، وكذا المحصر يجب عليه ما استيسر من الهدي وهو لم يترك الواجب اختياراً.

والعبادات منها ما تدخله النيابة ومنها ما لا تدخله النيابة على حسب صفة العبادة، فالعبادات المالية والمركبة من المالية والبدنية تسوغ فيها النيابة، بعكس البدنية المحضة فلا تدخلها بحال[٢].

الدّليل الثّاني: ما ثبت أن العباس استأذن النبي ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل سقايته فأذن له، ولم يأمره بالرجوع في النهار ليرمي، ولا أمره بالاستنابة، وكذا عدم أمره لصفية بالاستنابة في طواف الوداع عندما حاضت مع أنه من الواجبات والإنابة فيه ممكنة، ورخص للرعاة أن يبيتوا عن منى من غير أن يأمرهم باستنابة من يبيت مكانهم مع كونه ممكناً؛ والرمي رفيق المبيت في الوجوب فكانا في الحكم سواء، وعذر الضعفة أشد من عذر الرعاة والسقاة فكانوا أحق بالرخصة بدون استنابة[٣].

وأُجيب عنه من أوجه:

الوجه الأول: أما قصة العباس وعدم نقل رجوعه للرمي فهذا لا يدل على عدم رجوعه؛ لأنه ليس مما تتوافر الهمم والدواعي إلى نقله للاستغناء عنه

---

(١) ينظر: يسر الإسلام لابن محمود ص٣٣، ومجموع رسائل الشيخ ص٢٢١.
(٢) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ١٠٥.
(٣) ينظر: يسر الإسلام لابن محمود ص٣٣، ورسالته إلى علماء الرياض ص٣٩.

بالعلم بأصل الوجوب، والمبيت بمكة لا يفوت الرمي، والجمع بين المبيت بمكة ورمي الجمار بمنى ممكن بدون مشقة فلا وجه للاستدلال به[١].

الوجه الثاني: أما سقوط الطواف عن الحائض إلى غير بدل لا يعني سقوط الرمي إلى غير بدل؛ لأن الحيض يمنع من فعل العبادة ووجوبها؛ بخلاف هذه المسألة فلا يمنع العجز فعل العبادة، فلو تحامل العاجز على نفسه وفعلها صحت؛ بخلاف الطواف للحائض، مع أنه قد اختلف في طواف الوداع هل هو سنة أو واجب[٢].

الوجه الثالث: أن استنابة الرعاة في المبيت في منى غير ممكن شرعاً[٣]؛ لأن النائب في المبيت إما أن يكون حاجاً أو غير حاج، وغير الحاج لا يستناب، والحاج سيؤدي المبيت عن نفسه؛ ففرق بينه وبين الرمي.

الدّليل الثّالث: أن الاستنابة لا تجوز في الوقوف بعرفة ولا مزدلفة ولا الحلق ولا التقصير ولا المبيت بمنى فالرمي منها[٤].

وأُجيب: بأن قياس الرمي على سائر المذكورات قياس مع الفارق؛ فلا يلزم من منع الاستنابة في سائر الواجبات منعها في الرمي، وأما الأركان فمن باب أولى. فقياس الركن على الواجب قياس باطل، أما الواجبات فقد بُين الفرق في بعضها، فالحلق والتقصير لا يمكن الاستنابة فيه؛ لأنه بدني محض وخاص بالإنسان لشخصه، ويدل على الفرق بين الواجبات أن النبي ﷺ رخص للرعاة في ترك المبيت، ولم يرخص لهم في ترك الرمي؛ بل أمرهم بجمع الرمي مما يدل على الفرق، وشرعية المبيت من باب شرعية الوسائل، وشرعية رمي الجمار ووجوبه من باب الغايات؛ والرخصة في الوسائل أوسع منها في الغايات[٥].

---

(١) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ١٠٥.
(٢) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ١٠٧.
(٣) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ١٠٥.
(٤) ينظر: الرسالة الموجهة لعلماء الرياض لابن محمود في مجموع رسائله ص٣٩.
(٥) ينظر: فتاوى ابن إبراهيم ٦/ ١٠٧.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يترجح عندي - والله أعلم - رجحان القول بوجوب الإنابة عند العجز عن الرمي؛ لظهور أدلته، ولكونه أحوط وأبرأ للذمة.

بناء على ما سبق تقريره في هذا الفرع وما قبله نذكر بعض الفروع المشابهة له في الاستدلال بدون إعادة ذكر الأدلة المتشابهة رغبة في الاختصار:

الفرع الثاني: هل الأفضل في حق المعذور الاستنابة أو تأخير الرمي؟

إذا تبين لنا أن تأخير رمي الجمار إلى آخر أيام التشريق أمر مشروع في حال العذر، وأن الاستنابة في حال العجز أمر مشروع؛ فهل الأفضل في حق المريض والمعذور هو تأخير الرمي إلى آخر أيام التشريق إذا كان سيرمي بنفسه أو يوكل كل يوم في وقته؟

والجواب عن هذا أن هذه المسألة لا تخلو من حالين:

الحال الأول: إذا كان المرض يرجى برؤه قبل ذهاب أيام التشريق والعذر يرجى زواله قبل انقضائها؛ فالأفضل في هذه الحال هو تأخير الرمي وليس التوكيل وذلك لعدة اعتبارات.

أولاً: أنه لا يجوز لأحد أن يستنيب من يطوف عنه أو يبيت عنه في مزدلفة أو يقف عنه عرفة، فكذلك الرمي إذا كان يمكنه فعله[1].

ثانياً: أن النبي ﷺ وقّت أول الرمي ولم يؤقت آخره إلا بانقضاء أيام التشريق؛ فكانت كالوقت الضروري يجوز للمعذور أداؤه فيها.

ثالثاً: أن رمي الجمرات نسك يجب على الحاج أن يقوم به بنفسه مع القدرة لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا۟ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحج: ٢٩][2]، وهذا قادر عليه فيؤخره.

---

(١) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/١٠٦.
(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/١٠٦.

رابعاً: أن من أهل العلم من خصوا العذر بالاستنابة لمن غلب على ظنه عدم البرء قبل فوات الوقت؛ وذلك لأن الاستنابة في أصل الحج لا تنفع إلا للعلة التي لا يرجي زوالها فكذا في الرمي[١].

خامساً: أن النبي ﷺ لم يأذن لسودة بالتوكيل؛ مع أنها امرأة ثبطة، بل أذن لها بالانصراف المبكر من مزدلفة؛ فدل على عدم جواز الاستنابة مع إمكان المباشرة[٢] ولو مع التقديم أو التأخير.

سادساً: أن الأصل أن يباشر الحاج أفعال حجه بنفسه، ولا ينتقل عن هذا الأصل إلا مع عدم إمكان المباشرة في الوقت.

الحال الثاني: إذا كان المرض لا يرجى برؤه والعذر لا يرجى زواله قبل انقضاء أيام التشريق؛ ففي هذا الحال التوكيل والاستنابة أفضل من التأخير[٣] لأمور:

الأول: أنه أسرع إبراءً للذمة[٤].

الثاني: أن إمكان المباشرة متعذر وهي المبدل فيجوز اللجوء إلى البدل وهو الاستنابة؛ ويكون ذلك في وقت الأفضلية لتحصيله، أما عند تأخيره فلن يحصل إلا الرمي وقت الضرورة وهو خلاف الأولى.

الفرع الثالث: العذر بشدة الزحام عند الجمرات

الذي يظهر لي أن شدة الزحام عند الجمرات ليست عذراً مبيحاً للاستنابة سواء في حال الرجال القادرين أو النساء القادرات؛ وذلك لأن لاختيار الوقت المناسب للرمي دوراً في خفة الزحام؛ فإذا اختار الناس الأوقات الأخف زحاماً كالليل مثلاً فسيكون بمقدور الجميع الرمي بدون خطورة، ولأن جميع

---

(١) ينظر: فتح العزيز للرافعي ٧/ ٤٠١، والمجموع ٨/ ٤٤، وتحفة المحتاج مع حاشية الشرواني ٤/ ١٣٧.
(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ١٠٣.
(٣) ينظر في تفصيل الأحوال: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ١١٥.
(٤) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ١١٥.

المناسك لا تخلو من زحام بل بعضها أشد زحاماً من الجمار كالطواف ولا يستناب فيه، ويستثنى من ذلك من حضر إلى الجمار من الرجال أو النساء ويصعب عليه أو تتعذر العودة في وقت أوسع، ويوجد لديه من ينيبه فينيبه دفعاً للحرج والمشقة، ويستثنى أيضاً النساء القادرات المتعجلات لا يرمين بعد الزوال لتحقق الهلكة بالرمي في وقت ما بعد الزوال، ويوكلن الرجال القادرين على ذلك(١).

الفرع الرابع: **من وكّل على الرمي وسافر قبل رمي الوكيل**

من وكّل على الرمي وسافر قبل رمي الوكيل لا يخلو من حالين:

الأول: أن يكون توكيله بلا عذر بأن يكون قادراً على الرمي فالتوكيل غير جائز لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، وبالتالي الرمي غير جائز؛ فيلزمه دم لتركه الرمي، وإن كان ترك شيئاً من المبيت فعليه دم أيضاً لذلك، وعليه دم لترك الوداع حتى وإن كان قد طاف للوداع؛ لأنه فعل الوداع قبل وقته وهو انتهاء المناسك؛ لأن النبي ﷺ لم يودع حتى انتهى من مناسكه وقال: «**لتأخذوا مناسككم**»؛ فكأن الوداع لم يكن فعليه دم لأجله.

الثاني: أن يكون التوكيل بعذر بأن يكون غير قادر على الرمي فالتوكيل صحيح، ولكن طواف الوداع غير صحيح فعليه دم من أجله، وإن ترك شيئاً من المبيت فعليه دم من أجله أيضاً؛ لأن النبي ﷺ لم ينفر إلا بعد الرمي وقال: «**لتأخذوا مناسككم**»، وقال: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**»(٢).



(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٣٠٧.

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٢، وفتاوى ابن باز ١٧/ ٣٠٦، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٣١٩، وفتاوى ابن فوزان ٥/ ١٧٤.

الفصل الخامس

نوازل أعمال يوم العيد وأيام التشريق

وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: نوازل الهدي.

المبحث الثاني: نوازل الحلق والتقصير.

المبحث الثالث: السفر إلى بلده أو غيرها قبل طواف الإفاضة.

المبحث الرابع: نوازل طواف الوداع.



المبحث الأول

نوازل الهدي

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التوكيل في ذبح الهدي وتوزيعه.

المطلب الثاني: ذبح الهدي في فجاج مكة خارج الحرم.

المطلب الثالث: نقل الهدي إلى خارج الحرم.

* * *

المطلب الأول

التوكيل في ذبح الهدي وتوزيعه

وتحته أربع مسائل:

المسألة الأولى: التوكيل في ذبح الهدي وتوزيعه.

المسألة الثانية: ذبح الهدي وتركه.

المسألة الثالثة: من يجوز توكيله في ذبح الهدي.

المسألة الرابعة: لو وكل من يثق به على ذبح هديه وطاف للوداع وسافر.

* * *

المسألة الأولى

التوكيل في ذبح الهدي وتوزيعه[1]

اتفق أهل العلم[2] على جواز توكيل الغير بذبح الهدي وتوزيعه، وإن

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما حصل في الأزمان المتأخرة من كثرة الحجاج، وضيق أماكن الذبح، وصعوبة وجود من يأخذ الهدي؛ فهل تجوز إنابة الغير في ذبحه وتوزيعه أم لا؟ وكذلك ما جد من التوكيل عبر البنك الإسلامي.

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٧٦، والمدونة ١/ ٣٧٥، والحاوي ٤/ ١٨٨، والمغني ٣/ ٢٨٨.

كان مالك قد كره ذلك كراهة شديدة فإن فُعل جاز؛ ومحل الكراهة عنده الذبح لا التقطيع والتوزيع، ما لم يكن هناك عذر لكثرة الهدايا فعند ذلك لا كراهة[١] واستدلوا على جوازه بفعل النبي ﷺ حين ذبح هديه، ففي حديث جابر ﷺ: «... ثم انصرف إلى المنحر فنحر ثلاثاً وستين بيده، ثم أعطى علياً فنحر ما غبر وأشركه في هديه»[٢]. وهو صريح واضح في جواز إنابة الغير في الذبح.

المسألة الثانية

ذبح الهدي وتركه

اتفق جمهور أهل العلم[٣] على أن توزيع الهدي أو إيصاله إلى مستحقيه ليس أمراً واجباً؛ بل هو مستحب فحسب. **واستدلوا على ذلك:**

الدّليل الأوّل: ما رواه عبد الله بن قرط[٤] وفيه قال: «قرب رسول الله ﷺ بدنات خمس أو ست فطفقن يزدلفن[٥] إليه بأيتهن يبدأ، فلما وجبت جنوبها قال ـ فتكلم بكلمة خفيفة لم أفهمها ـ فقلت: ما قال؟ قال: **من شاء اقتطع**»[٦] فهو هنا لم يوزع ولم ينب من يوزع وإنما ذبحها وتركها لمستحقيها[٧].

---

(١) ينظر: المدونة ١/ ٣٥٧، ومواهب الجليل ٣/ ١٨٦، وحاشية الدسوقي ٢/ ٨٧.

(٢) أخرجه مسلم ٢/ ٨٨٦ (١٢١٨) كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ١٧٥، والذخيرة ٣/ ٣٦٧، والمغني ٣/ ٢٨٨.

(٤) عبد الله بن قرط الأزْدِي الثُّمَالي: كان اسمه في الجاهلية شيطاناً؛ فسمّاه رسول الله ﷺ عبد الله، وشهد اليرموك وفتح دمشق، واستعمله أبو عبيدة ومعاوية على حِمْص، وقتل عبد الله بأرض الروم شهيداً، سنة ست وخمسين. ينظر: الاستيعاب ٣/ ٩٧٨، أسد الغابة ٣/ ٣٧٣.

(٥) يزدلفن: يزدلفن إليه فإنه من التقدم والاقتراب، وسمي المزدلف لاقترابه وسميت المزدلفة لأنه يتقرب فيها. ينظر: غريب الحديث لابن سلام ٢/ ٥٣، الفائق ٢/ ١٢٠.

(٦) أخرجه أبو داود ٢/ ١٤٨ (١٧٦٥) كتاب الحج، باب في الهدايا إذا عطب قبل أن يبلغ، وأحمد في مسنده ٤/ ٣٥٠، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني ٤/ ٣٦٧، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٩٤، والطحاوي في المشكل ٣/ ٣٦٠، والطبراني في الأوسط ٣/ ٤٤، والحاكم في المستدرك ٤/ ٢٤٦ وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأبو نعيم في معرفة الصحابة ٤/ ١٧٥٨، والبيهقي في الكبرى ٥/ ٢٣٧، وصححه الألباني في صحيح أبي داود ١/ ٤٩٤.

(٧) ينظر: المغني ٣/ ٢٨٨.

ويُناقش: بأن الظاهر أن النبي ﷺ حضره من يأخذ، وقد أذن لهم ولذا قال: **من شاء اقتطع**؛ وهذا يدل على أنه لم يتركها بدون توزيع.

والدّليل الثّاني: ما رواه ابن عباس أن ذؤيباً أبا قبيصة[١] حدَّثه أن رسول الله ﷺ كان يبعث معه بالبدن ثم يقول: «**إن عطب منها شيء فخشيت عليه موتاً فانحرها، ثم اغمس نعلها في دمها، ثم اضرب به صفحتها، ولا تطعمها أنت ولا أحد من أهل رفقتك**»[٢]. وفيه دليل على عدم الأمر بالتوزيع، وأن ذبح الهدي وتخليته يكفي في الإجزاء.

ويُناقش: بأن بعض الروايات فيه: «ثم خلى بينه وبين الناس»[٣]، وفي رواية: «**فليأكلوها**»[٤]، وهذا يدل على أن الإنسان يخليه للناس ولا يخليه ليفسد.

والقول الثّاني: أن توزيع الهدايا يجب كما يجب ذبحها، ولو ذبح الهدي ولم يوزعه حتى تلف وفسد لم يجزئه.

وهو قول الشافعية بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك بأنه لو سرق بعد ذبحه لا يجزئ، حتى لو سرقه مساكين الحرم.

وفي هذا الحال؛ أي: إذا ذبحه ولم يوزعه فهو بالخيار، إما أن يذبح

---

(١) ذؤيب أبو قبيصة ذُؤيْبَ بن حَلْحَلة. وقيل: ذؤيب بن قبيصة أبو قبيصة بن ذؤيب الخزاعي. وقيل: ذؤيب بن حبيب الخزاعي الكعبي وهو صاحب بُدْن رسول الله، وكان يبعث معه الهدي: وشهد الفتح مع رسول الله ﷺ، وكان يسكن قُدَيداً، وله دار بالمدينة، وعاش إلى زمن معاوية. ينظر: أسد الغابة ٢/ ٢١٨، الإصابة ٢/ ٤٢٢.

(٢) أخرجه مسلم ٢/ ١٠٣٦ (٣١٠٦) كتاب الحج، باب ما يفعل بالهدي إذا عطب.

(٣) أخرجها أبو داود ٢/ ١٤٨ (١٧٦٢) كتاب الحج، باب الهدي إذا عطب قبل أن يبلغ، وابن ماجه ٤/ ١٨٧، والترمذي ٣/ ٢٥ (٩١٠) كتاب الحج، باب ما جاء إذا عطب الهدي، ما يصنع به، وصححه الألباني. ينظر: سنن أبي داود بحكم الألباني ص٢٧٠.

(٤) أخرجها أحمد في المسند ٤/ ٣٣٤، والدارمي في السنن ٢/ ٩٠، والنسائي في الكبرى ٢/ ٤٥٤، وابن حبان في صحيحه ٩/ ٣٣١، وبعضها من حديث ذؤيب أبي قبيصة الخزاعي وبعضها من حديث ناجية الخزاعي صاحب بدن النبي ﷺ ولفظهما متقارب.

شاة ثانية وهو أولى، أو أن يشتري لحماً ويوزعه على فقراء الحرم(١).

ودليلهم في ذلك: أن المقصد الحقيقي من ذبح الهدي هو الأكل منه وإطعام المساكين؛ ومن لم يوزعه حتى تلف أو فسد فلم يحصل المقصد من ذبح الهدي في حقه، وهو يحصل بأحد هذين الأمرين السابقين، ولذا قال تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ﴾ [الحج: ٣٦] والأمر يفيد الوجوب.

ويُناقش: بأن الأمر في الآية للاستحباب، فلو أن إنساناً أطعم كل هديه لجاز ذلك، ولو أنه أكل منه لجاز ذلك؛ مما يدل على عدم وجوب الإطعام والأكل، وإنما استحبابهما. أما كون المقصد هو توزيع اللحم فهذا أيضاً صحيح وهو الأكمل والأفضل؛ أما المقصد الأساس فهو إنهار الدم والتقرب إلى الله بذلك، وهو المجزئ عن الإنسان، أما ترك اللحم ليفسد بدون توزيع فهذا إضاعة للمال ومخالفة لأمره تبارك وتعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ﴾ وهو أمر محرم؛ ولكن لا يمنع من إجزاء الهدي.

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ القول بإجزاء الهدي حتى لو ذبحه وتركه بدون توزيع، ولكن من تركه وعنده من يأخذه فهذا لا بأس به، وأما إذا تركه ولا أحد عنده يأخذه فذبحه مجزئ، وتركه للحم ليفسد حرام لما فيه من إضاعة المال ومخالفة أمر الله بالإطعام منها والأكل. والله أعلم(٢).

المسألة الثالثة

من يجوز توكيله في ذبح الهدي

مثله مثل سائر القرب التي يجوز فيها الإنابة، لا يناب فيها إلا من يثق

---

(١) ينظر: كفاية الأخيار ص٢٣٠، وحاشية القليوبي ١٤٦/٢، وحاشية الجمل ٥٤٠/٢، وحاشية البجيرمي على المنهج ٢٠٧/٢، وحواشي الشرواني ١٩٨/٤.

(٢) ينظر: موقع الشيخ ابن عثيمين الإلكتروني فتاوى نور على الدرب قسم الحج والجهاد.

به، أو يغلب على ظنه صدقه[١]، ولذا ففعل بعض الحجاج من توكيل بعض الأشخاص الذين يمرون على المخيمات، ويعرضون خدماتهم، وهم غير معروفين ولم يزكهم من يوثق بقوله؛ هو من التفريط في هذه العبادة؛ وبالتالي ففعلهم غير مجزئ؛ لأن الحاج لا يعلم أذبح هديه أم لا؟ بل ولا يغلب على ظنه ذلك، أما توكيل البنك الإسلامي في ذبح الهدي وتوزيعه وشركة الراجحي فهي جهة موثوقة زكاها أهل العلم وعملها في الذبح والتوزيع مشهود ظاهر[٢].

المسألة الرابعة

لو وكل من يثق به على ذبح هديه وطاف للوداع وسافر

لو وكل من يثق به على ذبح هديه وطاف للوداع وسافر قبل ذبح الوكيل للهدي فلا بأس، إذا كان الوكيل سيذبحه في وقته؛ ولذا لا بد من شرطين:

الأول: أن يكون النائب موثوقاً أو يغلب على الظن صدقه.

الثاني: أن يذبحه النائب في الوقت المحدد للذبح، وقد اتفق الأئمة الثلاثة[٣] على أنه لا يذبح إلا في يوم النحر وأيام التشريق، وخالف الشافعية[٤] في ذلك؛ وإن كان النووي قد نص على أن في وقت الذبح وجهين: المشهور والأصح منهما وبه قطع كثير منهم أنه يختص بيوم العيد وأيام التشريق[٥]، وقد اختلف السلف في اعتبار أيام التشريق كلها أيام ذبح: فذهب جماعة من الصحابة والسلف والحنفية والمالكية والحنابلة[٦] إلى أن أيام الذبح ثلاثة أيام يوم النحر ويومان من أيام التشريق، وذهبت طائفة أخرى

---

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٣٨٣، وشرح العمدة د. عبد الله الجبرين ص٧٧٣.
(٢) ينظر: مجلة البحوث الإسلامية ٣٤/ ٢٩٧ ـ ٣٠٦ نقلاً عن هيئة كبار العلماء بالمملكة.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٧٤، والمدونة ١/ ٣٥٧، والمغني ٥/ ٣٠٠.
(٤) ينظر: الأم ٢/ ٢١٧، والبيان ٤/ ٤٢٢.
(٥) ينظر: المجموع للنووي ٨/ ١٩٠، ٣٨٠.
(٦) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٣/ ٢١٨، والمدونة ٣/ ٧٣، والتمهيد ٢٣/ ١٩٦، وتفسير القرطبي ١٢/ ٤٣، والمغني ٥/ ٣٠٠، والممتع ٢/ ٥٠٥، والمحلى ٧/ ٣٧٧.

وهم الشافعية وجماعة من الصحابة والسلف[١] بأن الذبح في أيام التشريق الثلاثة ويوم النحر وليس هذا محل بحثه والله أعلم.

المطلب الثاني

ذبح الهدي في فجاج مكة خارج الحرم[٢]

إن الناظر في كلام أهل العلم يرى اتفاق عامتهم من المتقدمين والمعاصرين[٣] على أنه لا يجوز ذبح الهدي في غير الحرم؛ بل إن ابن عبد البر قد ذكر الإجماع على أن من نحر الهدي في غير الحرم ولم يكن محصراً فإنه لا يجزئه[٤]، ولا شك أن هذا سياق متقدم للإجماع وقد ذكروا أدلة كثيرة على ذلك منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى في الهدايا عموماً: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٣٣] والمراد به الحرم، أي: قربه؛ فلا يختص بالمسجد الحرام لما في إراقة الدم من تلويث الحرم.

الدّليل الثّاني: قوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: ٩٥]؛ وما بلغ الحرم فقد بلغ الكعبة وهذا وإن كان في جزاء الصيد، فغيره مقيس عليه وهو أصل في كل دم.

الدّليل الثّالث: قوله تعالى: ﴿وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾ [الفتح: ٢٥]؛ وهم إنما صدوه عن الحرم يوم الحديبية فمحله الحرم[٥].

---

(١) ينظر: البيان ٧/ ٣٧٧، والمجموع ٨/ ٣٩٠، وزاد المعاد ٢/ ٣١٩.

(٢) سبب دخول هذه المسألة في النوازل أن مكة شرفها الله قد اتسعت عمرانياً بصورة غير مسبوقة في أي عصر من العصور حتى أن بعض أطرافها قد خرجت خارج حدود الحرم؛ فهل هذه الأطراف يشملها حكم الحرم أو لا؟

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ٧٤، والحجة ٢/ ٤١٥، والاستذكار ٤/ ٢٩٩، والذخيرة ٣/ ٣٧٠، والبيان ٤/ ٤٢٢، وكفاية الأخيار ص٢٢٩، والمغني ٣/ ٢٩٠، وكشاف القناع ٢/ ٤٦، وفتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٣٨٥، وأبحاث هيئة كبار العلماء ٢/ ٢٥١.

(٤) ينظر: الاستذكار ٤/ ٢٩٩.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٧٤، وبداية المجتهد ١/ ٣٧٨، وكفاية الأخيار ص٢٢٩، والإرشاد ص١٦٨، والمحلى ٧/ ١٥٦.

الدّليل الرّابع: ما رواه جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: «**كل عرفة موقف، وكل منى منحر، وكل مزدلفة موقف، وكل فجاج مكة طريق ومنحر**»[(١)(٢)]؛ وفيه دلالة صريحة على أن الحرم محل ذبح الهدي.

وقد رأيت قولاً على خلاف الأظهر عند الشافعية[(٣)] ينص على جواز ذبح الهدي خارج الحرم، بشرط أن ينقل اللحم ويفرق في الحرم قبل أن يتغير. وعللوا ذلك بأن المقصود هو اللحم وقد حصل الغرض بإيصاله إلى أهله من مساكين الحرم[(٤)].

ويُجاب عنه: بأنه مع مخالفته للإجماع المذكور سابقاً وهو إجماع سابق لهذا الخلاف، ومخالفته للنصوص المذكورة، فهو أيضاً مخالف للمعنى؛ لأن إراقة الدم لا تكون قربة إلا في وقت مخصوص وهو أيام النحر، أو مكان مخصوص وهو الحرم، أو بهما جميعاً، وهذا الدم مؤقت بالزمان والمكان وهو الحرم ليتحقق معنى القربة[(٥)]، ووجه آخر أيضاً أن الهدي اسم لما يهدى إلى مكان، ولا شك أن هذا المكان ثابت في مفهومه بالإجماع، وأنه الحرم[(٦)].

وبهذا يتبين أن الذبح في الحرم مقصد شرعي كما أن إيصال اللحم إلى مساكين الحرم مقصد شرعي آخر، والله أعلم.

---

(١) أخرجه أبو داود ٢/ ١٩٣ (١٩٣٧) كتاب الحج، باب الصلاة بجمع، وابن ماجه ٢/ ١٠١٣ (٣٠٤٨) كتاب الحج، باب الذبح، وأحمد ٣/ ٣٢٦، ومالك في الموطأ ١/ ٣٩٣، والدارمي في سننه ٢/ ٧٩، وابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٤٢، والطبراني في الكبير ٢/ ١٣٨، والأوسط ٣/ ٢٩٠، والطحاوي في شرح المشكل ٣/ ٤٣٢، والدارقطني ٢/ ١٦٣، والحاكم في المستدرك ١/ ٩٣١ قال: صحيح على شرط مسلم، والبيهقي في سننه ٣/ ٣١٧ قال الألباني: حسن صحيح. ينظر: صحيح أبي داود ١/ ٢٤٥.

(٢) ينظر: الهداية ٢/ ١٨٦، والحاوي ٤/ ٣٧٢، وشرح المنتهى ١/ ٥٥٩.

(٣) ينظر: المهذب والمجموع ٧/ ٤١١، وروضة الطالبين ٣/ ١٨٧، وحاشية القليوبي ٢/ ١٤٥.

(٤) ينظر: حاشية القليوبي وعميرة ٢/ ١٤٥.

(٥) ينظر: المبسوط ٤/ ٧٥، وبدائع الصنائع ٢/ ٢٢٤.

(٦) ينظر: فتح القدير ٣/ ٨١١، والبحر العميق ٤/ ٢١٥٤.

وبناء على ما سبق تقريره، وأنه لا يجزئ ذبح الهدي في غير الحرم؛ فهل يجزئ ذبح الهدي في أطراف مكة مما هو خارج الحرم كجهة التنعيم والتي أصبحت من مكة وبيوتها متصلة ببيوت أهل الحرم أو لا يجزئ؟

أقول: إن هذه المسألة ينظر فيها من وجهتين:

الأولى: تقتضي أنه لا يجوز الذبح فيها؛ لأن الإجماع والنصوص الواردة تدل على أنه لا يذبح في غير الحرم، وهذه ليست من الحرم فلا يذبح فيها.

الثانية: تقتضي أنه يجوز الذبح فيها؛ لأنه ورد في ألفاظ الحديث المذكور سابقاً: «**وكل فجاج مكة طريق ومنحر**»، وهذه الأجزاء قد أصبحت من فجاج مكة وطرقها.

ودليل آخر: أن أهلها من حاضري المسجد الحرام وهو الراجح فلا هدي عليهم إذا تمتعوا ولا صيام(١)، ويرد على هذا ما ذكره بعض أهل العلم من أن المقصود بمكة في النص البلد وما يليها من منازل، ولا يجزئ نحره بذي طوى أو عند ثنية المدنيين(٢)، ولذلك فإن النبي ﷺ نحر هديه عام الحديبية بالحرم، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَالْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾ [الفتح: ٢٥](٣)، ويدل على أنه نحر بالحرم ما ورد في حديث ناجية بن جندب الأسلمي(٤): «أنه أتى النبي ﷺ حين صد الهدي فقال: يا رسول الله، ابعث

---

(١) وهو قول كثير من أهل العلم. ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٦٨، والاستذكار ٤/ ٩٧، والحاوي ٤/ ٦٢، والمهذب ١/ ٢٠١، والكافي لابن قدامة ١/ ٣٩٧، والمحرر ١/ ٢٣٥.

(٢) ينظر: الذخيرة ٣/ ٣٧٠، والفواكه الدواني ١/ ٣٧٠، وبلغة السالك ٢/ ٧٨، ومنح الجليل ٢/ ٣٧٧.

(٣) ينظر: الذخيرة ٣/ ٣٧٠.

(٤) ناجية بن جندب بن عمير بن يعمر الأسلمي، صاحب بدن رسول الله ﷺ، وهو في أهل المدينة، كان اسمه ذكوان فسماه رسول الله ﷺ ناجية؛ إذ نجا من قريش وهو الذي تدلى في البئر يوم الحديبية، وتوفي ناجية بالمدينة في خلافة معاوية. ينظر: الاستيعاب ٤/ ١٥٢٢، وأسد الغابة ٥/ ٣٠٨.

به معي فأنا أنحره، قال: وكيف؟ قال: آخذ به في أودية لا يقدر عليه، قال: فدفعه رسول الله ﷺ فانطلق حتى نحره بالحرم»[١]

وأُجيب: لا يسلم بأن ذبحه لهديه كان في الحرم؛ بل الصحيح أن النبي ﷺ لم يذبح هديه في الحرم وإنما ذبحه في المكان الذي أحصر فيه وهو الحديبية، وهو من الحل، وما ورد من حديث ناجية لم يصح[٢].

وجه آخر: لو سلمنا ذلك فإن المقصود أنه لم يصد إلا عن محله أو منحره أو غايته المعهودة أو المستحبة وهي منى أو المروة في ذاك الوقت[٣].

وجه آخر: أن قوله: ﴿مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾ لا يعني أنه كان ممنوعاً من الحرم إلا أول الأمر، ثم لما حصل الصلح زال المنع فبلغ محله وذبح في الحرم؛ لأنه إذا حصل المنع في أدنى وقت فجائز أن يقال قد منع[٤]؛ وبهذا يتبين أن الحرم كله منحر ولا يستثنى منه شيء.

أما ما خرج من مكة وعن الحرم فإنه يتجاذبه الإجماع والنصوص الواردة في الذبح داخل الحرم، والنص الوارد بأن فجاج مكة كلها منحر، والأحوط أن يذبح الهدي في الحرم، وأن لا يذبحه خارجه حتى لو كان في فجاج مكة الخارجة عن الحرم؛ ويؤيد هذا أن ظاهر النص خاص بمكة عندما كانت داخل الحرم؛ ولذا فمن المعلوم أن الجهات التي خرجت عن الحرم لا يشملها أحكام الحرم من تحريم الصيد والحشيش وأحكام مضاعفة أجر الصلاة؛ ولذا لا تدخل هذه الأجزاء فيما يظهر في حكم جواز نحر الهدي فيها، ولعل هذا هو ما يفهم من كلام الشيخ ابن عثيمين رحمه الله[٥]؛ ولذا لا بد

---

(١) أخرجه النسائي في الكبرى ٢/ ٤٥٣، وأبو نعيم في معرفة الصحابة ٢/ ٥٨٤، والطحاوي في شرح المعاني ٢/ ٢٤٢، والطبري بسنده ٣/ ٣٦، وسنده عند النسائي صحيح ورجاله ثقات.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/ ١٧٥، والتفسير الكبير للرازي ٥/ ١٢٧، وتفسير القرطبي ٢/ ٣٧٩.

(٣) ينظر: تفسير الكشاف للزمخشري ٤/ ٣٤٤، وتفسير القرطبي ١٦/ ٢٨٣.

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٥/ ٢٧٣.

(٥) ينظر: موقع الشيخ الإلكتروني مكتبة الفتاوى، فتاوى نور على الدرب الحج والجهاد.

أن تكون المجازر داخل الحرم؛ لكي لا يضطر أحد لذبح هديه خارج الحرم، أو يقع فيه جهلاً.

المطلب الثالث

نقل الهدي إلى خارج الحرم(١)

اتفق أهل العلم على أن الأفضل هو توزيع الهدي على فقراء الحرم(٢)، ولكنهم اختلفوا هل يجوز نقل الهدي إلى خارج الحرم إذا كان المساكين خارج الحرم أشد حاجة؛ أو لا بد من توزيعه على فقراء الحرم فقط؟ **على قولين:**

القول الأوّل: يجوز نقل الهدي إلى خارج الحرم إذا كان المساكين خارج الحرم أشد حاجة. وهو قول الحنفية(٣)، والمالكية(٤)، وعامة الفقهاء المعاصرين(٥).

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ﴾ [الحج: ٢٨].

وجه الدلالة: أنه لم يخص فقيراً دون فقير فجاز التصدق على كل فقير؛ نظراً لإطلاق النص(٦).

---

(١) وجه دخول المسألة في النوازل أن أعداد الحجاج قد زادت بصورة غير مسبوقة؛ مما شكل عبئاً في ذبح الهدي وتوزيعه؛ فهل يجوز نقله خارج الحرم لمن حاجته أشد من فقراء الحرم؟

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٧٥، وبداية المجتهد ١/ ٣٧٨، والتنبيه للنووي ص٧٥، والمغني ٣/ ٢٩١.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٧٤، ومنسك ملا قاري ص٥١٩.

(٤) ينظر: بداية المجتهد ١/ ٣٧٨، ومواهب الجليل ٣/ ١٨١.

(٥) ينظر: قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة في أبحاث هيئة كبار العلماء ٧/ ٥٢٥، وموقع الشيخ ابن عثيمين الإلكتروني فتاوى نور على الدرب قسم الحج والجهاد.

(٦) ينظر: البحر العميق ٤/ ٢١٦.

ويُناقش: بأنه وإن أطلق في هذا النص فقد قيد في النصوص الأخرى بأن محل الهدي إلى الحرم كقوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾.

ويُجاب: بأن محله في ذبحه فقط، وأما توزيعه فإن النص لم يحدده ويبقى مطلقاً، أو أن الذي قيد هو جزاء الصيد وفدية الأذى وارتكاب المحظور فهذه تختص بفقراء الحرم، أما هدي التمتع والقران فلم يقيد بشيء فيبقيان على إطلاقهما.

الدّليل الثّاني: ما رواه جابر رضي الله عنه قال: «كنا لا نأكل من لحوم بدننا فوق ثلاث منى فرخص لنا النبي ﷺ فقال: **كلوا وتزودوا**؛ فأكلنا وتزودنا»، وفي رواية البخاري قلت: «ـ ابن جريج الراوي عن عطاء ـ لعطاء أقال: حتى جئنا المدينة؟ قال: لا»، وفي رواية مسلم قال: «نعم»[(١)][(٢)].

وجه الدلالة: أن فيه دلالة واضحة على جواز نقل الهدي خارج الحرم من وجهين:

الأول: قوله: وتزودنا ولا شك أن التزود للسفر وهو خارج الحرم.

والثاني: قوله في رواية مسلم حتى جئنا المدينة يدل على أنهم نقلوا ما تزودوا به إلى المدينة.

الدّليل الثّالث: أن الإطعام من الهدي صدقة على فقير يتقرب به إلى الله لسد خلة المحتاج؛ فلا يختص بفقير دون آخر[(٣)].

ويُناقش: بأن الإطعام العام والصدقة العامة لا يختص بها فقير دون آخر، ولكن الهدي يهدى إلى بيت الله الحرام فيكون الأحق به أهل بيت الله، قال تعالى عن دعوة إبراهيم: ﴿وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٢٦].

---

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٦١٤ (١٦٣٢) كتاب الحج، باب ما يأكل من البدن وما يتصدق، وأخرجه مسلم ٣/ ١٥٦ (١٩٧٢) كتاب الحج، باب بيان ما كان النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء.

(٢) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء ٧/ ٥٢٥.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ٧٥، والبحر العميق ٤/ ٢١٦.

وأُجيب: بأن الهدي لما صار لحماً صار معنى التقرب فيه بالتصدق كسائر الأموال[١].

ويُجاب من وجه آخر: بأنه لا شك أن الصدقة على فقراء الحرم أولى وأفضل لتميزهم بالإهداء؛ ولكن لو كان حالهم جيداً وحال غيرهم أشد سوءاً فغيرهم أحق في هذه الحال.

القول الثّاني: لا يجوز التصدق بالهدي على غير مساكين الحرم.

وهو قول الشافعية[٢]، والحنابلة[٣].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٣٣][٤].

وجه الاستدلال: أنه لا حظ لفقراء الحرم ببلوغ الهدي للكعبة أو إنهار دمه إلا بتوزيع لحمه عليهم، فاللحم هو المقصد من إنهار الدم فيختص بهذه البقعة كما اختص الذبح بهذه البقعة.

الدّليل الثّاني: إن دماء الهدي وجدت توسعة على فقراء الحرم وهذا لا يحصل بإعطاء غيرهم.

الدّليل الثّالث: أن اللحم أحد مقصودي النسك؛ فلم يجز في غير الحرم؛ قياساً على الذبح.

الدّليل الرّابع: أن الذبح نسك يختص بالحرم؛ فكان ذبحه وتوزيعه مختصاً بالحرم؛ قياساً على الطواف، وسائر المناسك[٥].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٤.

(٢) ينظر: المجموع ٧/ ١٦٥، وروضة الطالبين ٣/ ٥٧، والجمل على شرح المنهج ٢/ ٥٤٠.

(٣) ينظر: المغني ٣/ ٢٩١، والمبدع ٣/ ١٨٩، والروض المربع ١/ ٤٩١.

(٤) ينظر: المبدع ٣/ ١٨٩، وشرح المنتهى ١/ ٥٥٨، ومفيد الأنام ص١٩٠.

(٥) ينظر: المغني ٣/ ٢٩١، والمبدع ٣/ ١٨٩.

ويُجاب عن هذه الأدلة من أوجه:

الأول: أن النصوص التي دلت على التزود من لحوم الهدي إلى المدينة تدل على جواز نقل لحوم الهدي خارج الحرم، وما دام يجوز في حال الأكل فيجوز في حال الصدقة. والله أعلم.

الثاني: بأن هذه الآيات والأدلة جاءت في جزاء الصيد وفدية الأذى، وهذه بلا شك تبقى لفقراء الحرم، أما هدي التمتع والقران فلم تتناولهما النصوص بعمومها، وقد ورد ما يخصصها كما ذكرنا في الوجه الأول.

الثالث: أن الناظر في حال فقراء الحرم في هذه الأزمان يجد أن حاجة غيرهم أشد من حاجتهم وحاجتهم ليست ماسة؛ فمعظم أحوال مساكين أو فقراء الحرم أحسن حالاً بأضعاف المرات من أحوال الفقراء من المسلمين في بعض البلدان المنكوبة أو الفقيرة، ولا شك أن درأ مفسدة هلاك أولئك أعظم نفعاً من جلب مصلحة لفقراء الحرم الذين لديهم ما يزيد على ما يسد الرمق بأضعاف كثيرة ولله الحمد، فلا شك بالقول بجواز النقل عند ذلك.

التّرجيح: مما سبق يتبين لي ـ والله أعلم ـ جواز نقل لحوم هدي التمتع والقران خارج الحرم وإطعامه للمسلمين المحتاجين الأشد حاجة فالأشد أو الأقرب من المحتاجين وهو المعمول به الآن فهي تصل إلى ملايين المحتاجين في أنحاء بلاد الإسلام ولله الحمد، أما لو كان لفقراء الحرم حاجة ماسة فتسد حاجتهم؛ لأنهم أحق ثم يوزع الباقي على الأشد حاجة من المسلمين، أما ما ذبح في الحرم من جزاء الصيد، وفدية الأذى أو ارتكاب المحظور أو ترك واجب؛ فلا يجوز نقله خارج الحرم للنص على أنه لفقراء الحرم كقوله: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ و﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾، أما ما ذبح خارج الحرم من جزاء أو هدي إحصار مما يجوز ذبحه خارج الحرم فهذا ينقل ويوزع في أي مكان. والله أعلم[1].

---

(١) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة ٧/ ٥٢٥.



المبحث الثاني

نوازل الحلق والتقصير

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: الحلق بآلة الحلاقة حلق أم تقصير؟

المطلب الثاني: التحلل بالقصات الحديثة.

* * *

المطلب الأول

الحلق بآلة الحلاقة حلق أم تقصير[1]؟

تصوير المسألة:

١ ـ اتفق أهل العلم على أن إزالة الشعر بالموسى أو بالنورة أو بالنتف أو غير ذلك تبرأ به ذمة المحرم، ويعتبر قد جاء بما هو مطلوب منه شرعاً؛ لأن المقصود إزالة الشعر وقد وجد[2].

٢ ـ اتفق أهل العلم على أن حلق الرأس في النسك أفضل من تقصيره[3].

٣ ـ هل كل إزالة للشعر تعتبر حلقاً له، أو أن الحلق الذي يعتبر أعظم أجراً يختص بإزالة الشعر بالموسى دون سائر أنواع الإزالة الأخرى؟ فلو نظرنا

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في النوازل ما جد في هذه الأزمان من استعمال المكائن في الحلاقة والتقصير أثناء النسك؛ فهل يعتبر استعمالها حلاقة أو تقصير؟

(٢) ينظر: المبسوط ٤/ ٧٠، والتاج والإكليل ٣/ ١٢٨، والبيان ٤/ ٣٤٠، والمغني ٥/ ٢٤٥.

(٣) ينظر المراجع السابقة.

إلى أقوال علماء المذاهب لوجدنا أنهم نصوا على أن إزالة الشعر بأي مزيل مجزئ؛ ولكن الأفضل هو الحلق بالموسى[١] لأدلة هي:

الأول: قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] وإطلاق اسم الحلق يقع على الحلق بالموسى؛ إذ هو المتبادر وغيره لا بد من قرينة توضحه[٢].

الثاني: أن الحلق بالموسى هو الموافق لسنة النبي ﷺ واختياره، والنبي ﷺ يختار من الأعمال أفضلها[٣]، وفي حديث أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أتى منى فأتى الجمرة فرماها، ثم أتى منزله بمنى ونحر، ثم قال للحلاق: «خذ وأشار إلى جانبه الأيمن ثم الأيسر ثم جعل يعطيه الناس»[٤]، ومن الواضح أن الحلق هنا بالموسى وليس بشيء آخر؛ بل قد ورد في بعض الطرق التصريح بذلك، وفي حديث معمر بن عبد الله نافع العدوي[٥] قال: «فلما نحر رسول الله ﷺ هديه بمنى أمرني أن أحلقه قال: فأخذت الموسى فقمت على رأسه. . .»[٦] الحديث.

إذا علمنا ذلك فهل الحلق بآلة الحلاقة حلق أو تقصير؟

بناء على ما سبق ذكره فإن إزالة الشعر بالموسى هو الحلق حقيقة؛

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٤٠، وحاشية الدسوقي ٢/ ٤٦، والمجموع ٨/ ٢٠٦، والمغني ٥/ ٢٤٥

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٤٠.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/ ٧٠، والمغني ٥/ ٢٤٥.

(٤) أخرجه مسلم ٢/ ٩٤٧ (١٣٠٥) كتاب الحج، باب بيان السنة يوم النحر.

(٥) معمر بن عبد الله بن نافع بن نضلة بن عبد العزى القرشي العدوي، أسلم قديماً، وهاجر إلى الحبشة الهجرة الثانية، وتأَخَّرَت هجرتُه إلى المدينة، وقدمها مع أصحاب السفينتين من الحبشة، عاش عمراً طويلاً، يعد في أهل المدينة، وهو الذي حلق شعر رسول الله ﷺ في حَجَّة الوداع. ينظر: الاستيعاب ٣/ ١٤٣٤، وأسد الغابة ٥/ ١٩٠.

(٦) أخرجه الإمام أحمد ٦/ ٤٠٠، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني ١/ ٤٨٢، وأبو نعيم في معرفة الصحابة ٥/ ٢٥٩٧، والطبراني في الكبير ٢٠/ ٤٤٧، وإسناده عند ابن أبي عاصم والطبراني حسن.

وإزالة الشعر بالماكينة لا يخلو إما أن تكون الماكينة تأخذ الشعر من أعلاه ويبقى منه شيء كثير؛ فهذا يعتبر تقصير بلا خلاف، أما إذا كانت الماكينة تأخذ الشعر من أسفله ولا تبقي إلا أصوله فقد ذكر بعض العلماء المعاصرين أن هذا حلق أو قريب من الحلق وإن كان الأولى الحلق بالموسى عملاً بالسنة[(١)].

وقال آخرون: بل إن إزالة الشعر بالماكينة لا يعتبر حلقاً؛ لأن الأخذ بالماكينة بمختلف درجاتها يبقى من الشعر شيئاً بعد الأخذ منه[(٢)]، وبالنظر فيما ذكره بعض أهل العلم من ضابط فيمن نذر أن يحلق شعره وأن الأقرب الرجوع إلى اعتبار رؤية الشعر[(٣)].

فلعله يمكن الرجوع إلى هذا الضابط أيضاً فإن وجد من مكائن الحلاقة ما يزيل الشعر؛ بحيث لا يرى من الشعر شيء فهذا يسمى حلقاً كحلاقة الموسى وإلا فلا، وذلك لأن غالب الحال هو صنع شفرات مكائن الحلاقة من أمواس دقيقة الصنع تتحرك بطريقة آلية، فما كان يحلق بحيث لا يرى من الشعر شيء فهذا حلق مثله كالموسى اليدوي لأنه يحرك بطريقة آلية وإن بقي شيء يرى فهذا تقصير، والله أعلم.

المطلب الثاني

التحلل بالقصات الحديثة

لا تخلو القصات الحديثة للشعر من أحد أمرين: إما أن تكون قصات يتشبه بها المسلم بالكفار أو الفساق، أو الرجل بالنساء أو لا؛ فإن كانت للتشبه فهي محرمة لما ورد من نصوص تحريم التشبه بالكفار والفساق وتشبه

---

(١) ينظر: فتاوى ابن فوزان ٥/ ١٧٨.

(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ١٦٠، و٢٤/ ١٢١، وموقع الشيخ حامد العلي الإلكتروني.

(٣) ينظر: المجموع ٨/ ٢٠٦، ونهاية المحتاج ٣/ ٣٠٥.

الرجال بالنساء أشهرها حديث ابن عمر مرفوعاً: «**من تشبه بقوم فهو منهم**»[(١)].

أما إذا كانت لا يقصد بها التشبه فلا حرج فيها إن شاء الله؛ لأن الأصل الجواز في مسائل اللباس والتزين.

وعلى كل حال إن كان يقصد بها التشبه أو لا يقصد، **فهل يتحلل بها المحرم أو لا؟** لا يخلو الأمر من حالين:

الحالة الأولى: أن يشمل التقصير جميع أجزاء الشعر؛ ولو تفاوت مقدار التقصير من مكان إلى آخر؛ فهذه يتحلل بها المحرم لقوله: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧].

الحالة الثانية: أن يشمل التقصير بعض جوانب الرأس دون بعض وهذا مع ما فيه من المخالفة الشرعية؛ لأنه بمعنى القزع المنهي عنه شرعاً، ولكن هل يجزئ المحرم ذلك مع ما فيه من الإثم أو لا؟

فهذا مبني على ما هو المجزئ في الحلق أو التقصير؟ وهو محل خلاف بين أهل العلم ليس هذا محل بحثه؛ والأظهر فيه أن لا بد من تعميم الرأس بالحلق أو التقصير وهو قول المالكية[(٢)]، والحنابلة[(٣)].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قول الله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]؛ وهذا عام في جميع الرأس وليس في بعضه دون بعض[(٤)].

الدّليل الثّاني: قوله ﷺ: «**لتأخذوا مناسككم**»[(٥)]، وهو ﷺ قد حلق

---

(١) أخرجه أبو داود ٤/ ٤٤ (٤٠٣١) كتاب اللباس، باب لبس الشهرة، وابن أبي شيبة ٦/ ٤٧١، والطبراني في الأوسط من حديث حذيفة ٨/ ١٧٩، والبزار في مسنده ٧/ ٣٦٨، قال الألباني: حسن صحيح. سنن أبي داود بحكم الألباني ص٦٠٣.

(٢) ينظر: التفريع ١/ ٤٧٨، والتاج والإكليل ٣/ ١٢٨.

(٣) ينظر: المستوعب ٤/ ٢٤٣، والممتع ٢/ ٤٥٦، والفروع ٦/ ٥٤.

(٤) ينظر: المغني ٥/ ٢٤٤، ومفيد الأنام ص٣٤١.

(٥) سبق تخريجه ص٢٨.

رأسه كله؛ وفعله تفسير لما أطلق في كتاب الله، وهذا في الحلق والتقصير بدل من الحلق فيشمل كل رأسه[(١)].

الدّليل الثّالث: ولأنه نسك متعلق بالرأس فوجب استيعابه كله كالمسح في الوضوء[(٢)].

ولذا فقد أشارت فتاوى بعض العلماء المعاصرين على أن من قصر أسفل الرأس على شكل دائرة مثلاً بأن فعلهم لا يكفي في أصح قولي العلماء، وأن تقصير بعضه دون بعض لا يجزئ، ومن فعله فيلزمه إذا علم بالحكم لبس الإزار وكشف الرأس ومن ثم الحلاقة أو التقصير، وإن كان قد جامع فعليه ذبيحة[(٣)].



(١) ينظر: المغني ٥/ ٢٤٥، والممتع ٢/ ٤٥٦.
(٢) ينظر: المغني ٥/ ٢٤٥.
(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢١٨، و٢٢٠، وفتاوى ابن باز ١٧/ ٣١٣.



المبحث الثالث

السفر إلى بلده أو غيره قبل طواف الإفاضة[(١)]

طواف الإفاضة ركن من أركان الحج، لا يمكن سقوطه بأي حال من الأحوال عن الحاج، ولذا فمن سافر إلى بلده، أو إلى غير بلده مسافة قصر، أو أكثر نوى الرجوع أو لم ينوه؛ ولم يطف طواف الإفاضة (الزيارة)، قادراً كان أو عاجزاً فإنه يبقى على إحرامه أبداً حتى يرجع ليطوف طواف الزيارة؛ إلا أن إحرامه إنما يمنعه من النساء فحسب؛ لأنه قد حل التحلل الأول فحل له كل شيء إلا النساء. وهو قول عامة أهل العلم[(٢)].

إلا قولاً ذكر عن الحسن وأحد قولي عطاء فقد قالا: يحج من العام المقبل[(٣)]، ودليل القول الأول قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ ولا تمام للحج بدون طواف الإفاضة، وقوله ﷺ في الحديث المشهور حين ذكر له حيض صفية: «**أحابستنا هي...**»[(٤)]؛ فدل على أن طواف الإفاضة لا بد منه، وأنه يحبس من لم يأت به حتى يأتي به[(٥)].

حكم تأخير طواف الإفاضة عن وقته: وإذا تأخر هل يلزمه بتأخيره دم؟

القول الأول: يجوز تأخيره طواف الإفاضة ولو فعل فلا دم عليه وهو

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما ترتب على سهولة المواصلات من خروج بعض الحجاج من مكة قبل الإفاضة إما بسبب امرأة حاضت ورفقتها لا تنتظرها ولها القدرة على الرجوع إذا طهرت، أو نظراً لشدة زحام الطواف يتركه حتى ينصرف الحجاج ويخف المطاف؛ فهل هذا الفعل جائز أو لا؟

(٢) ينظر: المجموع ٨/ ١٦١، والمغني ٥/ ٢٤٥.

(٣) ينظر: المغني ٥/ ٣٤٥.

(٤) سبق تخريجه ص٣١٨.

(٥) ينظر: المغني ٥/ ٣٤٥.

قول صاحبي أبي حنيفة(١)، ومذهب الشافعية(٢)، والحنابلة(٣).

واستدلوا على ذلك:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] وهذا وإن طاف متأخراً فقد طاف، وقد حقق الأمر الشرعي(٤).

ونوقش: بأن المقصود الطواف في أيام التشريق؛ لأنه عطفه على قوله: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾(٥).

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] ولا تمام للحج بدون طواف الإفاضة، ولم يرد عن النبي ﷺ تأقيتاً لآخره.

الدليل الثالث: أنه ثبت أنه ﷺ ما سئل عن شيء قدم ولا أخر تلك الأيام إلا قال: «**افعل ولا حرج**»(٦).

وهذا ينفي توقيت آخر الطواف، وينفي وجوب الدم بتأخيره.

ونوقش: بأن في الحديث نفي الحرج وهو الإثم، وهذا لا ينفي الكفارة؛ كمن حلق رأسه لأذى؛ لا يأثم وعليه دم(٧).

ويجاب: بأن كل ما ذكر في تلك الأيام من تقديم أو تأخير لم ينص فيه على كفارة في تقديمه أو تأخيره، والقول بلزوم الكفارة في هذا يلزم منه لزومها في كل ما قدم أو أخر.

الدليل الرابع: قوله ﷺ عندما علم بحيض صفية قال: «**أحابستنا هي؟** قالوا: إنها قد أفاضت، قال: **فلا إذاً**»(٨). وهذا يؤخذ منه أن الطواف كان وقته مفتوحاً، وقد حان طواف الوداع، فلما علم بأنها حاضت ظن أنها لم تطف للإفاضة، فدل على أن وقت الإفاضة كان واسعاً في غير يوم النحر،

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٢٢، وبدائع الصنائع ٢/ ١٣٢، والبحر الرائق ٢/ ٣٧٤.
(٢) ينظر: الحاوي ٤/ ١٩٢، والبيان ٤/ ٣٤٥، والمجموع ٨/ ٢١١.
(٣) ينظر: المغني ٥/ ٣١٣، وكشاف القناع ٢٤/ ٥٠٦.
(٤) ينظر: المجموع ٨/ ٢١١، والممتع شرح المقنع ٢/ ٤٦٤.
(٥) ينظر: الممتع ٢/ ٤٦٤.
(٦) سبق تخريجه ص٥٢٤.
(٧) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٢.
(٨) سبق تخريجه ٣١٨.

ولم يقيده بيوم النحر ولا بغيره؛ ولأنه دل على أنها لو كانت حائضاً لانتظرها حتى تطهر وتطوف وهذا معناه أنها ستطوف في غير أيام التشريق.

الدليل الخامس: لأنه لو توقت آخره لسقط بمضي آخره؛ كالوقوف بعرفة فلما لم يسقط دل أنه لم يؤقت.

ونوقش: بأنه ذلك لا يمنع كونه مؤقتاً بوقت يجب فعله فيه كالصلوات المكتوبات، لا تسقط بخروج أوقاتها، وإن كانت مؤقتة حتى تقضى[(١)].

ويجاب: بأنه قياس مع الفارق من وجهين: لأن الصلوات قد نص الشارع على وقتها وأكد عليه؛ ولم يذكر وقتاً للإفاضة، ولو كان ثمة وقت لبينه، ولو بينه لنقل إلينا لأنه مما تعم به البلوى.

الوجه الثاني: أن قياسه على عرفة لو توقت هو الأقرب؛ لأن كلاهما ركن في عبادة واحدة.

القول الثاني: أن الدم يجب عليه إذا لم يطف للإفاضة في أيام التشريق.

وهو مذهب الحنفية[(٢)]، وقول عند المالكية[(٣)].

واستدلوا على ذلك:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾، ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحج: ٢٨، ٢٩]، **وجه الاستدلال**: أنه عطف الطواف على النحر فوجب أن يتوقت بتوقيته[(٤)].

ويناقش: بأن العطف لا يقتضي الاشتراك من كل وجه، وإلا فإن قضاء التفث ووفاء النذور لا يتوقت بهذه الأيام؛ وهو معطوف.

الدّليل الثّاني: أن التأخير بمنزلة الترك في حق وجوب الفدية؛ كمن

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٢.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٢، وتبيين الحقائق ٢/ ٣٤.
(٣) ينظر: الذخيرة ٣/ ٢٧١، ومنسك ابن فرحون ١/ ٤٤١.
(٤) ينظر: الممتع ٢/ ٤٦٤.

جاوز الميقات بغير إحرام ثم أحرم بعده عليه دم، ولو لم يوجد منه إلا تأخير النسك، وكذا تأخير الواجب في باب الصلاة بمنزلة الترك في وجوب الجابر؛ وهو سجود السهو، وأداء الواجب في وقته واجب، ومراعاة محل الواجب واجب، فمن أخره فقد ترك أداءه في محله[١].

ويناقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن الميقات قد منع من تجاوزه لتحديد الشرع له، وكذا في باب الصلاة قد علمت مواضع الواجبات بفعل النبي ﷺ فيها، وسجوده للسهو إذا أخطأ فيها، فعلم أنه أوجب مراعاة مواضعها، وهنا لم يأمر بمراعاة موضع الطواف، ولم يرد عنه ما يحدده، فيبقى على إطلاقه، والأصل عدم وجوب الدم.

القول الثالث: أن آخر وقت الطواف آخر شهر ذي الحجة فمن أخره إلى محرم وجب عليه دم.

وهو القول المشهور عند المالكية[٢]، واختيار ابن حزم[٣]، إلا أنه قال: لا يصح بعد دخول محرم مطلقاً.

واستدلوا على ذلك: بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وقالوا إن هذه الأشهر هي شوال وذو القعدة وذو الحجة فلا يجوز تأخيره عن ذي الحجة[٤].

ويُناقش: بأن أشهر الحج على الصحيح من أقوال أهل العلم، وكما نص جماعة من الصحابة والسلف شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة[٥]، ومع ذلك يجوز تأخيره عنها فجاز تأخيره عن ذي الحجة كاملاً.

الترجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بأن وقت طواف الإفاضة لا حد لآخره، وأنه لا يجب الدم بتأخيره لقوة أدلته،

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٣٢.
(٢) ينظر: التفريع ١/ ٣٤٤، والذخيرة ٣/ ٢٧٨، ومنسك ابن فرحون ١/ ٤٤١.
(٣) ينظر: المحلى ٧/ ١٧٢.
(٤) ينظر: الذخيرة ٣/ ٢٧١.
(٥) ينظر: تفسير الطبري ٢/ ٢٥٧، وتفسير ابن أبي حاتم ١/ ٣٤٥.

ولكن لو ضبط ذلك بوجود العذر؛ لأن من يترك طواف الإفاضة لا يتركه غالباً إلا لمرض، أو حائض تخشى فوت رفقتها وهذا مما قد يطول أمره، ويصعب عليها الرجوع خلال ذي الحجة، أما إذا لم يكن هناك عذر فلا يؤخره عن شهر ذي الحجة(١)، لما ذكرنا من خلاف المالكية، ولأن بعض أهل العلم كما ذكرنا أبطل حجه إذا خرج ذي الحجة وهو لم يطف وإن كان قولاً ضعيفاً.

علماً بأن الأولى أن لا يخرج الحاج من المشاعر إلا بعد قضاء طواف الإفاضة.

وبناء على ما سبق نعلم جواز السفر قبل طواف الإفاضة إذا نوى الرجوع في نفس اليوم؛ بشرط أن لا يترتب على ذلك إخلال بالواجبات الأخرى(٢).

ولو سئلنا لماذا جاز لهذا أن يسافر ولم نوجب عليه هدياً لتركه طواف الوداع كما يجب على من ترك طواف الوداع؟ فنقول: إن هذا لم يتم نسكه بعد؛ وطواف الوداع لا يجب إلا إذا تم النسك كما سيأتي؛ فإذا سافر عند ذاك بدون وداع وجب الهدي على تفصيل سيأتي(٣).



(١) ينظر: الشرح الممتع لابن عثيمين ٧/ ٣٧٢.
(٢) ينظر: فتاوى الشيخ ابن فوزان ٥/ ١٦٧.
(٣) ينظر هذا البحث ص٥٩٥.



المبحث الرابع

نوازل طواف الوداع

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: الخروج من مكة بلا وداع.

المطلب الثاني: حد البقاء بعد الوداع.

* * *

المطلب الأول

الخروج من مكة بلا وداع

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الخروج من مكة بلا وداع.

المسألة الثانية: تقديم طواف الوداع قبل حل النفر.

المسألة الثالثة: العجز عن الوداع.

* * *

المسألة الأولى

الخروج من مكة بلا وداع(١)

اتفق القائلون بوجوب طواف الوداع على أن من خرج من مكة بلا وداع عليه الرجوع إن كان قريباً، فإن بعد فلا يجب عليه الرجوع وعليه الدم

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في النوازل ما ترتب على سهولة المواصلات من كثرة خروج كثير من الحجاج من مكة قبل الوداع نظراً لشدة الزحام في طواف الوداع، أو لارتباط بعضهم بحجوزات قبل نهاية الحج لاختلاف الرؤية.

إن لم يرجع[١].

واختلفوا في بعض المواضع التي تتعلق بذلك ومنها:

الموضع الأول: مقدار البعد الذي لا يجب عليه الرجوع إذا تجاوزه:

فالقول الأوّل: للحنفية إذا تجاوز ميقاته لا يجب عليه الرجوع؛ لأنه لا يمكن الرجوع عند ذلك إلا بالتزام عمرة[٢].

ويُناقش: بأن إلزامه بالعمرة مبني على قول مرجوح؛ وهو القول بوجوب الإحرام لكل من دخل إلى الحرم إذا لم يكن من أهل التردد عليه.

والقول الثّاني: للشافعية[٣] والحنابلة[٤] إن بلغ مسافة قصر لم يجب عليه الرجوع وحجتهم في ذلك أن ما دون مسافة القصر في حكم الحاضر لا يقصر ولا يفطر فيه[٥]، ولا شك أن هذا الحد أولى من حده بالميقات؛ لأن بعض المواقيت بعيدة وبعضها قريبة، فليس ذو الحليفة كميقات يلملم. وعموماً هناك تقارب إلى حد ما بين القولين؛ لأن أكثر المواقيت يبعد عن مكة مرحلتين وهي مسافة قصر.

الموضع الثاني: من كان بعيداً ورجع ليأتي بطواف الوداع أيجزئ ذلك عنه أم أن عليه دماً؟

---

(١) وأما أبو محمد بن حزم فقال في المحلى ٧/ ١٧٢: إن من خرج من مكة بلا وداع يجب عليه أن يرجع، ولو لم يعلم إلا في بلده، ولو كان بلده في آخر الدنيا واستدل بأثرين عن عمر، الأول: «أن قوماً نفروا ولم يودعوا فردهم عمر بن الخطاب حتى ودعوا». وهذا مع ضعفه فهو محمول على القريب. والأثر الآخر: «أن عمر رد نساء من ثنية هرشى كن أفضن يوم النحر، ثم حضن فنفرن فردهن حتى يطهرن ويطفن بالبيت، ثم بلغ عمر بعد ذلك حديثاً غير ما صنع فترك صنعه الأول» فهذا مع أن عمر تركه فإنه ضعيف؛ فهو من مراسيل نافع عن عمر ولا تصح.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٤٢، وفتح القدير ٢/ ٥٠٤، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٢٣.

(٣) ينظر: البيان ٤/ ٣٦٧، والمجموع ٨/ ٢٥٣.

(٤) ينظر: المغني ٥/ ٣٣٩، وكشاف القناع ٢/ ٥١٢.

(٥) ينظر: البيان ٤/ ٣٦٧، والمغني ٣/ ٤٥٨.

وقد اختلف في ذلك: فالقول الأوّل: للحنفية[١]، وأحد الطرق عند الشافعية[٢]، واحتمال عند الحنابلة[٣]: أنه يجزئ عنه بلا دم؛ لأنه واجب أتى به فلم يجب عليه بدله كالقريب، وإن كانوا يقولون بأن الذبح أولى لأنه أيسر عليه وأنفع للفقراء[٤].

والقول الآخر وهو الصحيح عند الشافعية[٥]، والمعتمد عند الحنابلة[٦] أن الدم يستقر في حقه إذا بلغ مسافة القصر؛ فلا يسقط عنه إذا رجع وأداه؛ كمن تجاوز الميقات بغير إحرام ثم أحرم ورجع[٧].

ولعل القول الأول بأن الإنسان يأخذ بالأيسر له. فإن رجع فلا دم عليه؛ لأنه قد أتى بما أمر به، وأما استقرار الدم عليه إذا تجاوز مسافة القصر فيحتاج إلى دليل، وأما قياسه على المحرم إذا أحرم بعد تجاوزه الميقات ثم رجع فعليه الدم فإنه قياس مع الفارق؛ فتوقيت المواقيت جاء بالنص الصريح، وأما اعتبار مسافة القصر في وجوب الرجوع فلم يرد فيه نص صريح، فلا يستقر الدم في حق من تجاوزها، فيقال: من تجاوز مسافة القصر والأيسر له أن يعود فليرجع، وإن كان الأيسر في حقه أن يمضي فليمض. ولا شك أن إيجاب الرجوع مرهون بأن يأمن على نفسه وماله ورفقته إذا رجع، فإن كان معذوراً فلا وجوب في حقه. والله أعلم[٨].

الموضع الثالث: لو سافر بعد تمام مناسكه إلى بلد قريب من مكة كجدة مثلاً أو الطائف دون وداع:

فرّق بعض أهل العلم المعاصرين كالشيخ ابن باز وابن عثيمين بين أن

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٤٢، وفتح القدير ٢/ ٥٠٤.
(٢) ينظر: البيان ٤/ ٣٦٧، والمجموع ٨/ ٢٥٣.
(٣) ينظر: المغني ٣/ ٤٥٨.
(٤) ينظر: فتح القدير ٢/ ٤٠٥، والمغني ٣/ ٤٥٨.
(٥) ينظر: البيان ٤/ ٣٦٧، والمجموع ٨/ ٢٥٣.
(٦) ينظر: المغني ٣/ ٤٥٨، والإنصاف ٤/ ٥١، وكشاف القناع ٢/ ٥١٢.
(٧) ينظر المراجع السابقة.
(٨) ينظر: كشاف القناع ٢/ ٥١٢.

تكون هذه البلد هي بلده ومقره أو ليست بلده، فإن كانت بلده فقد نصوا على أنه يذبح دماً، وإن كانت غير بلده وخرج لحاجة عارضة ونيته الرجوع والوداع فلا دم عليه؛ ولعل علة ذلك قربها من مكة عرفاً[(١)].

المسألة الثانية

تقديم طواف الوداع قبل حل النفر

كل من قال بوجوب طواف الوداع قال بوجوب أن يكون بعد نهاية النسك[(٢)]، ولم يخالف في ذلك إلا قول نسب إلى الشريف العثماني الشافعي[(٣)] بأنه يجزئ تقديمه بعد الإفاضة ثم يذهب إلى منى ويمكث فيها؛ لأن طواف الوداع يراد لمن أراد مفارقة البيت وهذا قد أراد مفارقته[(٤)]، ولا شك أن هذا مخالف لظاهر النص بالأمر أن يكون آخر عهده بالبيت وهو عام في النسك وغيره، وأما ما ذكره صاحب الفروع من قوله: «ومن ودع ثم أقام بمنى ولم يدخل مكة فيتوجه جوازه»[(٥)]، وتبعه عليه آخرون[(٦)]؛ فقد حمله الأصحاب على من انتهى من نسكه ثم ودع ثم رجع إلى منى[(٧)]، وهذا ليس

---

(١) ينظر: فتاوى ابن باز ١٧/ ٣٩٢، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٣٣٥، ٢٤١.

(٢) ينظر: المبسوط ٢/ ٣٧٨، والحاوي ٤/ ٢١٢، والمستوعب ٤/ ٢٦٧.

(٣) الشريف العثماني الشافعي: محمد بن أحمد بن يحيى بن حيي أبو عبد الله العثماني الديباجي الشريف العثماني، من أهل نابلس، وكان إماماً زاهداً ورعاً، جامعاً بين العلم والعمل، جمع له بين العفاف والورع في الوعظ، شيخ العمراني، نقل عنه في البيان فوائد سمعها منه، ت ٥٢٧هـ. ينظر: طبقات الشافعية ١/ ٢٩٧، طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ٨٨.

(٤) ينظر: البيان ٤/ ٣٦٦، والمجموع ٨/ ١٦١. وقد يفهم هذا المذهب من كلام بعض الحنفية عند تحديدهم لوقت طواف الوداع حيث ذكروا أنه يبدأ بعد طواف الزيارة إذا كان على عزم السفر. ينظر: فتح القدير ٢/ ٥٠٣، وبحث أحكام طواف الوداع للشيخ صالح الحسن ص٤٢.

(٥) ينظر: الفروع ٦/ ٦٤.

(٦) ينظر: المبدع ٣/ ٢٥٧، والإنصاف ٤/ ٥١.

(٧) ينظر: مفيد الأنام ص٣٩٩.

محل الخلاف، وما ذكر عن الشويكي[١] من الحنابلة من جواز الوداع في أول أيام التشريق؛ ونسبة ذلك لمذهب الحنابلة فقد خطأه الأصحاب فيه، وبينوا أن المذهب عدم جوازه حتى ينتهي من نسكه[٢].

المسألة الثالثة

العجز عن الوداع

دلت النصوص الصريحة الصحيحة على سقوط الوداع عن الحائض إذا كانت قد أفاضت، كحديث عائشة رضي الله عنها أن صفية بنت حيي زوج النبي ﷺ حاضت فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «**أحابستنا هي؟** قالوا: إنها قد أفاضت، قال: **فلا إذاً**»[٣]، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض»[٤]، والنبي ﷺ أسقط الوداع عن الحائض لأن انتظار انقطاعه مظنة مشقة وضرر، فأسقطه دفعاً للضرر. فهل يلحق بالحائض كل معذور يترتب على انتظاره مشقة وضرر؟.

فمن الحنفية من اعتبر ذلك أصلاً في كل نسك جاز تركه لعذر؛ أنه لا يجب بتركه على المعذور كفارة[٥]، ومن الشافعية من ألحق بالحائض؛ الخائف من فوت الرفقة، والخائف من ظالم، أو غريم وهو معسر[٦]، وقد

---

(١) الشويكي: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد الشويكي النابلسي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، مفتي الحنابلة بدمشق العلامة الزاهد، حج وجاور بمكة سنتين، وصنف في مجاورته كتاب التوضيح، جمع فيه بين المقنع والتنقيح وزاد عليهما أشياء مهمة، وتوفي بالمدينة المنورة سنة ٩٤٨هـ. ينظر: شذرات الذهب ٨/ ٢٣١، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ٥/ ١٤٣.

(٢) ينظر: مفيد الأنام ص٣٩٧.

(٣) سبق تخريجه ص٣١٨.

(٤) أخرجه البخاري ٢/ ٦٢٤ (١٦٦٨) كتاب الحج، باب طواف الوداع، ومسلم ٢/ ٣٦٩ (١٣٢٨) كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٤٢، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٥٧٨، وذكر ابن عابدين أن بعض الحنفية قيده بأن ما لا يكون من العباد فهو عذر مسقط، أما إذا كان من العباد فلا يسقط كالمحصر.

(٦) ينظر: نهاية المحتاج للرملي ٣/ ٣١٧، وحاشية الرملي على أسنى المطالب ١/ ٥٠٠، =

أفتى بذلك سماحة المفتي الشيخ محمد بن إبراهيم لمن عجز عن طواف الوداع بسقوطه وعدم وجوب الدم[١]، وعمدتهم في ذلك القياس على الحائض، وأن الحائض تعذّر طوافها شرعاً وهذا تعذّر طوافه حساً[٢]. بينما قال غيرهم من أهل العلم بعدم إلحاق المعذور بالحائض فإن تركه فعليه دم[٣]، وذلك لقول ابن عباس رضي الله عنهما: «إلا أنه خفف عن الحائض»، فدل على أن غيرها من أهل الأعذار لا يعذر[٤]، وكذلك لأن الرخص لا تقاس[٥]، ولأن منع الحائض من المسجد عزيمة وهذا ليس كذلك[٦]، وإذا كان المحظور إذا فعله المعذور وجبت عليه الفدية، فمن باب أولى المأمور به؛ لأن المحظور يسقط في حال الجهل والنسيان بخلاف المأمور[٧].

والذي يظهر لي أن من لم يستطع طواف الوداع بنفسه ولا محمولاً فقد يقال في حقه أنه معذور؛ فيلحق بالحائض؛ لأنه معذور حساً، وهي معذورة شرعاً، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»[٨] وإن فدى فهو أحوط[٩].

= وحاشية الجمل ٢/ ٤٨١، وتحفة المحتاج مع حاشية الشرواني ٤/ ١٤٣، ونهاية الزين للجاوي ١/ ٢١٦.

(١) ينظر: فتاوى الشيخ ابن إبراهيم ٦/ ١٢٣.

(٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٣٥٨.

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٧٨٢، وذكر أنهم خصوا سقوط الدم عن المعذور فيما دل عليه النص فقط: كترك المبيت بمزدلفة للضعفة، وترك طواف الوداع للحائض، وترك المبيت بمنى للسقاة والرعاة، وينظر: نهاية المحتاج ٣/ ٣١٧، والمغني ٥/ ١٣٤٠، وكشاف القناع ٢/ ٥١٣.

(٤) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٣٣٣.

(٥) ينظر: البحر المحيط للزركشي٤/ ٥٢، والفتاوى الكبرى ١/ ٦٠.

(٦) ينظر: نهاية المحتاج ٣/ ٣١٧، وحاشية الجمل ٢/ ٤٨١.

(٧) ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٢/ ٥١

(٨) سبق تخريجه ص١٢٠.

(٩) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٣٥٨/٢٣، والزحام وأثره في أحكام النسك د. خالد المصلح ص٣٦.

أما الترخيص بإسقاط طواف الوداع بالزحام، أو خوف فوت الرفقة الذين لا يتضرر من فواتهم؛ لتعدد الرحلات، أو قرب بلده، ولأنه لا خوف عليهم من تأخره عنهم ونحو ذلك، فلا يظهر العذر بذلك، فالزحام لا ينفك عنه مشعر من مشاعر الحج، وإذا كان لا يستطيع المزاحمة لكبر أو مرض فيطوف محمولاً لقوله ﷺ لأم سلمة لما كانت شاكية: **«طوفي من وراء الناس وأنت راكبة»**(١) ولم يعذرها النبي ﷺ بشكواها، فمن كان لا يستطيع المزاحمة طاف محمولاً، ومن كان ذهاب رفقته لا يترتب عليه ضرر بين به انتظر حتى يطوف، فالقاعدة أن المأمور لا يسقط بالنسيان والجهل بخلاف المحظور ومع ذلك من فعل المحظور معذوراً فدى كما في حديث كعب بن عجرة، ولذا فمن ترك الواجب لعذر مما سبق فالاحتياط في حقه الفدية وهو اختيار الشيخ ابن عثيمين رحمه الله(٢).

المطلب الثاني

حد البقاء بعد الوداع(٣)

اتفق جمهور العلماء(٤) على وجوب طواف الوداع بعد انتهاء الحاج من مناسكه ولكنهم اختلفوا فيمن أداه هل يجوز له أن يمكث بمكة بعد أدائه لطواف الوداع أو لا؟ **على قولين:**

القول الأوّل: لا يمكث بعد طواف الوداع فإن مكث أعاده(٥).

---

(١) سبق تخريجه ٢٨١. (٢) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/٣٥٨.

(٣) سبب دخول المسألة في النوازل نظراً لما جد في هذا الزمان من طروء أسباب كثيرة تؤدي إلى تأخر الحجاج بعد طواف الوداع؛ فهل تأخرهم بعد الطواف يعفيهم من طواف آخر أو لا؟

(٤) ينظر: المبسوط للشيباني ٢/٣٧٨، والمجموع ٨/٢٥٣، والمستوعب ٤/٢٦٧.

(٥) استثني من ذلك المكث اليسير لشراء حاجيات السفر وشد الرحل. ينظر: المجموع ٨/٢٥٣، وشرح الزركشي ٣/٢٨٧، والفروع ٦/٦٣، وروي عن الإمام أحمد وغيره من أهل العلم روايات تشدد في ذلك.

وهو قول عطاء والثوري[١]، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية[٢]، ومذهب الشافعية[٣]، والحنابلة[٤]، وعامة العلماء المعاصرين[٥].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: ما رواه ابن عباس قال: كان الناس ينصرفون من كل وجه فقال رسول الله ﷺ: «**لا ينفر أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت...**»[٦].

وجه الاستدلال: أن الأمر في الحديث صريح بأن يكون آخر عهده بالبيت الطواف، ومن تشاغل لم يكن آخر عهده بالبيت؛ بل كان آخر عهده بما انشغل به[٧].

ونوقش: بأن المراد أن يكون آخر عهده بالبيت من المناسك هو طواف الوداع؛ لا أن يكون طواف الوداع هو آخر عمله بمكة[٨].

ويُجاب من أوجه:

الأول: بأن الحديث عام ولا يخصص بالمناسك ولا بغيرها، ومن خصصه بالمناسك فعليه الدليل.

الثاني: أن فعل النبي ﷺ يفسر هذا الحديث ويوضحه؛ كما في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «... فأذن لأصحابه بالرحيل، فخرج فمر بالبيت فطاف به قبل صلاة الصبح ثم خرج إلى المدينة»[٩]؛ فالنبي ﷺ طاف ثم ارتحل إلى المدينة ولم يمكث في مكة بعد ذلك.

---

(١) ينظر: المغني ٥/٣٣٩.
(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي ٤/٢٩، وفتح القدير ٢/٣٩٧.
(٣) ينظر: الحاوي ٤/٢١٢، والمجموع ٨/٢٥٣، ومنسك ابن جماعة ٣/١٢٣٣.
(٤) ينظر: المغني ٥/٣٣٨، والممتع ٢/٤٧٢، وشرح الزركشي ٣/٢٨٧.
(٥) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/٢٩٠، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/٣٦٠.
(٦) أخرجه مسلم ٢/٩٦٣ (١٣٢٧) كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض.
(٧) ينظر: المبسوط ٤/٢٩، والمغني ٥/٣٣٩.
(٨) ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٤٣، والبحر العميق ٤/١٩١٨، والبيان ٤/٣٦٦.
(٩) أخرجه مسلم ٢/٨٧٥ (١٢١) كتاب الحج، باب بيان وجوب الإحرام.

الثالث: أن طواف الوداع مختص بمفارقة البيت ولذا لم يكن لازماً على أهل مكة، ولو كان نسكاً من المناسك لوجب على الجميع، وما دام كذلك فلا يجوز فعله إلا عند نية الصدر.

الدّليل الثّاني: أنه كاسمه للوداع والصدر؛ فإنما يجزئ إذا أداه في وقته فإن وجد قبل وقته فقد زال عنه موجبه فلا يجزئه، كما لو طافه قبل حل النفر أو عند القدوم مثلاً[1].

القول الثّاني: يجوز للحاج المكث بعد طواف الوداع ما شاء أن يمكث؛ وإن كان الأفضل النفر بعده وهو قول الحنفية[2].

واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الحاج قدم مكة لأداء النسك فإذا فرغ من النسك كان أوان الصدر والوداع فطوافه بعد ذلك يكون لوداع النسك لا وداع مكة[3].

ويُجاب عن هذا بالأجوبة السابقة نفسها لمناقشة الحديث: بأن نص الحديث عام ولم يخصص أن يكون آخر عهده بالنسك أو بمكة؛ فيؤخذ بعمومه، وفعل الرسول ﷺ يفسره ويوضحه، وكذلك أن أهل مكة لا وداع عليهم في قول جمهور العلماء؛ ولو كان الوداع للنسك لكان عليهم الوداع؛ لأنهم أيضاً قد انتهوا من النسك.

الراجح: يتبين مما سبق عرضه أن الراجحَ ـ والله أعلم ـ هو القول بعدم جواز المكث بعد طواف الوداع؛ لما ذكر من أدلة وتعليلات واضحة؛ على أن يستثنى من ذلك المكث للضرورة؛ كالبحث عن مفقود، أو انتظار الرفقة، ونحو ذلك مما هو غير متعمد، وضروري[4].

---

(١) ينظر: الحاوي ٤/ ٢١٢، والمغني ٥/ ٣٣٩.

(٢) ينظر: المبسوط للشيباني ٢/ ٣٧٨، وبدائع الصنائع ٢/ ١٤٣، وفتح القدير ٢/ ٢٩٧، ومنسك ملا قارى ص٢٧٩.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٤٣، وفتح القدير ٢/ ٣٩٧، والبحر العميق ٤/ ١٩١٩.

(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٩٠، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٣٦٠.

الفصل السادس

نوازل شدة الزحام

وتحته ستة مباحث:

المبحث الأول: الزحام غير المشروع وحكم التوسعة على الحجاج فيه.

المبحث الثاني: في تكرار العمرة.

المبحث الثالث: تكرار الحج.

المبحث الرابع: من نوى التعجل وغربت عليه الشمس ولم يرم لشدة الزحام.

المبحث الخامس: الحج السريع.

المبحث السادس: اتخاذ المشاعر أماكن للتنزه والمؤانسة والزيارة.



المبحث الأول

الزحام غير المشروع وحكم التوسعة على الحجاج فيه(١)

ابتداءً، لا بد من تعريف الزحام غير المشروع: وهو تكاثر الناس، وازدحامهم على أداء فعل لم يرد له أصل في الشرع.

ولا شك أنه بعد ذهاب القرون المفضلة كثرت البدع والمحدثات في الأمة، وكان الحج مناسك ومشاعر من العبادات التي أخذت حظاً كبيراً من إحداث المحدثات والمبتدعات، ولسنا في صدد تعداد تلك المحدثات التي وجدت في مناسك الحج أو مشاعره إذ ذلك منشور ومذكور(٢)، ولكني سأعرض لما أراه أشهر بدعة محدثة في الحج وهي التعبد لله بالصعود على ما يسمى جبل الرحمة (جبل الإل) وجعله هو الأصل في الموقف، وكلام أهل العلم حول هذه المسألة، وهل يسوغ التوسعة على الحجاج ليتيسر لهم هذا الصعود فأقول:

أولاً: اتفق علماء المذاهب من الحنفية(٣) والمالكية(٤)، والشافعية(٥)،

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في النوازل لما وجِد من دعاوى بين فترة وأخرى بتيسير بعض الطرق المبتدعة وتسهيلها لمن يفعلها وخاصة من بعض جهال الحجاج.

(٢) ذكر الشيخ الألباني طرفاً من بدع الحج في آخر كتابه حجة النبي ﷺ.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/١٧، وبدائع الصنائع ٢/١٢٥، والبناية شرح الهداية ٤/١٠٤، وتبيين الحقائق ٢/١٢٣، والبحر الرائق ٢/٣٦٣، وحاشية ابن عابدين ٢/٥٠٦، وهدي الساري ص٢٢٠، والبحر العميق ٣/١٥٢٦.

(٤) المشهور من مذهب المالكية أنه ليس لموضع من عرفة فضيلة على غيره، وذكر بعضهم استحباب الوقوف عند الصخرات التي وقف عندها النبي ﷺ، ينظر: المدونة ١/٣٢٠، والكافي ص١٤٣، والذخيرة ٣/٢٥٦، ومنسك ابن فرحون ١/٣٧٠، ومواهب الجليل ٣/٩٢، وشرح الخرقي ٢/٣٢٠، وحاشية الدسوقي ٢/٣٦.

(٥) ينظر: الأم ٢/٢١٢، والحاوي ٤/١٧٢، والمهذب ١/٢٥٢، والمجموع ٨/١٠٧، =

والحنابلة[١] على أنه لا يشرع صعود هذا الجبل، وأن من تعبد لله بصعوده فهو مبتدع، وإن كان الناس قد اعتادوه. وقد نص على ذلك جماعة من أهل العلم منهم الجويني، والنووي[٢]، والمحب الطبري[٣]، وابن تيمية[٤]، وابن جماعة[٥][٦] والمرداوي[٧]، وصديق حسن خان[٨]، والشنقيطي[٩]، وغيرهم؛ بل ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ تعالى أنه إجماع أهل العلم[١٠].

وقد أنكر جماعة من أهل العلم على ابن جرير الطبري، والماوردي[١١][١٢]

= وشرح صحيح مسلم للنووي ٨/ ١٨٥، وأسنى المطالب ١/ ٤٨٦، والباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة ١/ ٩٤، ونهاية المحتاج ٣/ ٢٩٦.

(١) ينظر: الهداية ١/ ٢٢، والمستوعب ٤/ ٢٢٩، والمحرر ١/ ٢٤٦، والكافي ١/ ٤٤١، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٤/ ١١٧، والفروع ٣/ ٣٧٥، والمبدع ٣/ ٢٣١، والإنصاف ٤/ ٢٩، وكشاف القناع ٢/ ٤٩٢.

(٢) ينظر: المجموع ٨/ ١٠٧، وصحيح مسلم ٨/ ١٨٥.

(٣) ينظر: القرى ص٣٨٦.

(٤) ينظر: اختيارات شيخ الإسلام للبعلي ص١١٨.

(٥) ابن جماعة: الإمام عز الدين عبد العزيز بن محمد بن جماعة الكناني الحموي الأصل ثم الدمشقي ثم المصري نشأ في بيت علم وفضل، وولي المناصب المؤثرة في وقته وكان قاضي قضاة مصر، ألف وحدث وأفتى وتوفي سنة ٧٦٧هـ. ينظر: طبقات الشافعية للإسنوي ١/ ١٨٨، والدرر الكامنة ٣/ ١٧٦.

(٦) ينظر: منسك ابن جماعة ٣/ ١٠٠٧.

(٧) ينظر: الإنصاف للمرداوي ٤/ ٢٩.

(٨) صدِّيق حسن خان: هو محمد صديق حسن خان بن حسن الحسيني البخاري القنوجي أبو الطيب، من المجددين في العصور المتأخرة، ولد في الهند، وله نيف وستون مصنفاً بالعربية والفارسية والهندية، منها الروضة الندية، وحسن الإسوة في ما ثبت عن الله ورسوله في النسوة مات ١٣٠٧هـ. الإعلام ٦/ ١٦٧.

(٩) ينظر: تفسير أضواء البيان ٤/ ٤٤٠ ـ ٤٤١.

(١٠) ينظر: اختيارات شيخ الإسلام للبعلي ص١١٨، والفروع ٣/ ٣٧٥، وكشاف القناع ٢/ ٤٩٢.

(١١) الماوردي: هو علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، أبو الحسن، كان عظيم القدر، مقدماً عند السلطان، وولي القضاء في بلدان كثيرة، وكان يميل إلى الاعتزال، وله التصانيف الكثيرة منها: الحاوي، والأحكام السلطانية، توفي سنة ٤٥٠هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/ ٦٤، وطبقات ابن السبكي ٥/ ٢٦٧.

(١٢) ينظر: الحاوي ٤/ ١٧٢.

ما فُهِم عنهما من مشروعية الوقوف على جبل الرحمة، وممن أنكره النووي، والمحب الطبري، وابن جماعة[١]. والذي يظهر لي أن إجماع أهل العلم قائم على عدم مشروعية صعود هذا الجبل وما ذكر عن هذين الإمامين: إما مردود لضعفه لعدم اعتماده على حديث صحيح أو ضعيف أو قول صحابي كما قال من رده من الأئمة، وإما أن يكون مؤولاً بأنهما يريدون إيضاح موقف النبي ﷺ وأنه حول الصخرات التي حول هذا الجبل. ويعضد هذا أن كلام صاحب الحاوي الذي بين يدي ليس فيه ذكر لصعود الجبل، بل إنه رَحِمَهُ اللَّهُ ذكر في موضع قبل هذا أن المختار للرجل أن يقف عند الصخرات السود بينما المرأة تكون في الموقف وأطراف عرفة[٢].

ثانياً: الذي يظهر أن شدة تعلق الناس بهذا الجبل، بالإضافة إلى تهافت كثير من الناس على المحدثات كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣﴾ [يوسف: ١٠٣]، إن من الأسباب الرئيسة لذلك اشتهار تسميته بجبل الرحمة ومع أن تسميته بذلك كما ذكر الشيخ بكر أبو زيد لم تحصل إلا من آواخر القرن الرابع الهجري، وأن الصحيح من أسمائه هو جبل الإل وجبل عرفة، وأن تسميته بجبل الرحمة من جنس التعبير عن الحِجر بحِجر إسماعيل بدعوى أن إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ دفن فيه؛ وهو غلط لا تسنده رواية صحيحة البتة، وكتسمية ذي الحليفة بأبيار علي بدعوى أن علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قاتل الجن فيها، وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أكرم على الله من أن يقاتله الجن، ثم بيَّن أنه لا بد من إرجاع الشيء إلى أصله وتسميته باسمه؛ لا سيما فيما يتعلق بمواضع النسك والتعبد فليُقل جبل الإل أو جبل عرفة[٣].

وقد ذكر بعض أهل العلم أن تسميته بجبل الرحمة يزيد إغراء الجهلة بقصد الذهاب إليه والوقوف، وكأن هؤلاء العوام فهموا من اسمه أن الرحمة

---

(١) ينظر: المجموع ٨/١٠٧، واختيارات شيخ الإسلام للبعلي ص١١٨، ومنسك ابن جماعة ٣/١٠٠٧.

(٢) ينظر: الحاوي ٤/٩٤.

(٣) ينظر: كتاب جبل الإل بعرفات تحقيقات تاريخية شرعية للشيخ بكر أبو زيد ص٣٠.

لا تنزل في ذلك اليوم إلا فوق ذلك الجبل فقط؛ استنتاجاً من الاسم وأنهم يريدون أن تنالهم الرحمة فوقه، وهي شبهة تدفعهم إلى صعوده، ومما يقوي تلك الشبهة لدى العامة وأشباههم وجود ذلك العمود الأبيض فوق رأس الجبل ومساجد صغار ومحاريب منتشرة في سفحه، وهذه الأشياء تدفع الناس بلسان حالها إلى التجمع التماساً للرحمة(١)، ولا شك أن اعتقاد نزول الرحمة عليه باطل ولا أصل له؛ لأن الله لم يخصه بذكر تنزل الرحمة، بل إن رسول الله ﷺ وهو أتقى الناس وأورعهم وأطلبهم لفعل الخير لم يقف عليه، ولو كانت الرحمة تنزل عليه لكان هو وأصحابه من أولى الناس بصعوده، بل الرحمة تنزل على أهل الموقف في عرفة كلها من سهلها إلى جبلها، وإنما يقال باستحباب الوقوف عند الصخرات لا لأن الرحمة تنزل عليها أو لا؛ وإنما لأنها موقف النبي ﷺ(٢) فيحصل التأسي بفعله، بل إن قوله ﷺ: «**وقفت هنا وعرفة كلها موقف**»(٣)، يدلنا على أن النبي ﷺ أراد أن يشير إلى أن الموقف كله من حيث الإجزاء ونزول الرحمة والإجابة سواء، وفيه من التخفيف على الناس وتيسير الحج عليهم ما هو ظاهر جلي.

ثالثاً: بعد أن تقرر لدينا أن هذا العمل وما ماثله من الأعمال التي لم يدل عليها فعل النبي ﷺ أو قوله أو تقريره، وإنما الذي أحدثه وتعلق به وبذل فيه جهده من العوام أو أشباههم، إذا تبين ذلك فهل تشرع التوسعة للناس في فعله وتزال عنهم العقبات في صعوده؟ خاصة إذا علمنا أن ازدحام الناس في صعوده يترتب عليه أضرار وإصابات، وسقوط بعضهم من الجبل.

نصَّت اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة بأنه لا ينبغي توسعة الممر لصعود الجبل، ولا السعي في جعله طريقاً مسلوكاً؛ لما فيه من تقرير البدعة، وتسهيل الطريق لفاعليها، وقوله ﷺ: «**من أحدث في أمرنا ما ليس منه**

---

(١) مقال الحج عرفة للشيخ محمد أمان، مجلة الجامعة الإسلامية العدد ٤٢.
(٢) أخرجه مسلم ٢/ ٨٩٠ (١٢١٨) كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ
(٣) سبق تخريجه ص٤٠٥.

فهو رد»[١]، فلذا ينبغي إزالة المصليات التي على الجبل، وإغلاق الممر للقضاء على البدعة، ولئلا يتمكن أهل المنكر والخداع من التلبيس على جهال الحجاج، وتعريضهم للمتاعب وسرقة أموالهم[٢]، ووقوعهم في البدعة تلو البدعة هناك.

وقد ذكر بعض أهل العلم أنه قبل عام ١٣٧٠هـ كان الناس يمنعون من صعود الجبل، وكان الجنود يمنعون من ذلك؛ فيجمع الناس عند الصخرات التي وقف عندها النبي ﷺ، فلو استخدمت تلك الوسيلة لكان أنفع للناس؛ إذ لم يوجد طريق أو وسيلة أجدى وأنفع في تحقيق الغرض منها[٣]. وإزالة ما يوصل إلى البدع دأبت عليه هذه الحكومة المباركة من عهد مؤسسها حتى هذا الوقت، فهي ما فتأت تقيم السنَّة وتمحو البدعة وتدعو إلى ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة.

ونسأل الله أن يوفقهم ويسددهم لإزالة ما هناك من مصليات، أو محاريب يتمكن بها أهل المنكر والخداع من التلبيس على جهال الحجاج بالصلاة فيها والتبرك باحجارها وترابها.

ومثل ما قلنا سابقاً يقال في كل بدعة يحصل عند فعلها زحام ومشقة.



---

(١) سبق تخريجه ص٣١.

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/٢٠٦.

(٣) ينظر: مقال الحج عرفة للشيخ محمد أمان، العدد ٤٢ من مجلة الجامعة الإسلامية.



المبحث الثاني

تكرار العمرة

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تكرار العمرة.

المطلب الثاني: تكرار العمرة يوم العيد وأيام التشريق.

المطلب الثالث: تكرار العمرة من مكة.

* * *

المطلب الأول

تكرار العمرة(١)

الكلام في تكرار العمرة يدخل تحته الكلام على عدة مسائل: نذكرها في هذا المطلب وما بعده، وأولها الكلام في مشروعية العمرة في العام الواحد مراراً أهو مشروع أم لا؟ والخلاف في هذه المسألة على قولين:

القول الأوّل: يستحب تكرار العمرة في العام الواحد.

وهو قول علي وعائشة وابن عمر وابن عباس وأنس(٢) وعكرمة والثوري وعطاء وطاووس وغيرهم(٣)، وهو قول الحنفية(٤)، واختاره ابن عبد البر من

---

(١) وجه دخول هذه المسألة وما بعدها من مسائل تكرار العمرة في هذا البحث أنه في هذه الأزمان نظراً لصعوبة قدوم البعض إلى البيت الحرام فإنهم يكثرون من العمرة أثناء وجودهم لأداء الحج؛ فهل يعتبر هذا الفعل مشروعاً أو لا؟

(٢) أخرجه الشافعي في مسنده ١/ ١١٣، والأم ٢/ ١٣٥، والبيهقي ٤/ ٢٤٤، والحجة ٢/ ١٢٥، والفاكهي في أخبار مكة ٥/ ٨٦.

(٣) ينظر: الاستذكار ٤/ ١١٤، والحاوي ٤/ ٢١، والمجموع ٧/ ١٤٩.

(٤) ينظر: الحجة لأبي يوسف ٢/ ١١٧، وبدائع الصنائع ٢/ ٢٢٧، وفتح القدير ٣/ ٦١.

المالكية[١]، وهو قول الشافعية[٢] ـ والحنابلة[٣].

واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة من أبرزها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وهذه الآية تدل على المشروعية للعمرة مطلقاً عن الوقت بعدم تخصيصها بوقت معين وقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]؛ والعمرة من فعل الخير فيؤخذ على عمومه، ولا يمنع منها إلا بدليل ولا دليل يمنع منها؛ بل الدليل يدل على جواز تكرارها[٤].

الدّليل الثّاني: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول ﷺ قال: «**العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما...**»[٥].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ لم يفرق في حديثه بين أن تكون العمرتان في سنة واحدة أو سنتين[٦].

ونوقش: بأن الاستدلال به ضعيف ودلالتة غير ظاهرة، ويمكن القول بأنه ليس في الحديث ما يبين حكم العمرتين في سنة واحدة[٧].

الدّليل الثّالث: ما رواه جابر في حديثه من قصة عائشة حين أحرمت؛ وحاضت، ولم تحل مع من حل، ولم تطف فقال لها ﷺ: «**أن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم؛ فاغتسلي، ثم أهلي بالحج**؛ ففعلت ووقفت المواقف حتى إذا طهرت طافت بالكعبة والصفا والمروة، ثم قال: **قد حللت من حجك وعمرتك جميعاً**، فقالت: يا رسول الله إني أجد في نفسي أني لم أطف بالبيت

---

(١) ينظر: التمهيد ٢/ ٢١.
(٢) ينظر: الأم ٢/ ١٣٥، والحاوي ٤/ ٢١، والمجموع ٧/ ١٤٩، والقرى ص٦٠٦.
(٣) ينظر: المستوعب ٤/ ٢٨٠، والمغني ٥/ ١٦، والمحرر ١/ ٢٣٦.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٧، والتمهيد ٢/ ٢١.
(٥) رواه البخاري ٢/ ٦٢٩ (١٦٨٣) كتاب الحج ـ أبواب العمرة، ومسلم ٢/ ٩٨٣ (١٣٤٩) كتاب الحج، باب فضل الحج والعمرة في يوم عرفة.
(٦) ينظر: التعليق الكبير ١/ ٢٦٢، وفتح الباري٣/ ٥٩٨، وكشاف القناع ٢/ ٥٢٠.
(٧) ينظر: المجموع ٧/ ١٤٩.

حين حججت قال: **فاذهب بها يا عبد الرحمٰن فأعمرها من التنعيم»**[١]..

وجه الاستدلال: أن عائشة رضي الله عنها اعتمرت لحجها قارنة فعمرتها في ذي الحجة، ثم اعتمرت لما سألته ﷺ العمرة في ذي الحجة؛ فكانت هذه عمرتين في شهر؛ فكيف ينكر ذلك مع أمره ﷺ به[٢].

ونوقش: بأن النبي ﷺ قال لعائشة في رواية: «**ارفضي عمرتك وامتشطي وأهلي بالحج**»[٣]؛ ففعلت واعتمرت. ويدل هذا على أنها لم تأت إلا بعمرة واحدة[٤].

وأُجيب: بأن مقصد الرفض هنا اتركي أعمالها المستقلة، واحرمي بالحج فتقترن أعمال العمرة بالحج وتندرج تحته، وليس معنى الرفض الخروج من العمرة لأنها لو أرادت ذلك لما حصل لها لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[٥].

الدّليل الرّابع: ما ثبت أنه ﷺ كان يأتي قباء كل سبت[٦]، وقد ورد في الحديث: «**الصلاة في مسجد قباء كعمرة**»[٧]؛ فما دام أنه يفعلها كل أسبوع وهو يعتبرها كعمرة؛ فيدل على جواز تكرار العمرة، كما يجوز تكرار زيارة

---

(١) أخرجه مسلم ٢/ ٨٨١ (١٢١٣) كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام.
(٢) ينظر: الأم ٢/ ١٣٥، والحاوي ٤/ ٣١، والتعليق الكبير ١/ ٢٦٣.
(٣) أخرجه البخاري ٢/ ٦٣٢ (١٦٩١) كتاب الحج باب العمرة ليلة الحصبة وغيرها.
(٤) ينظر: المجموع ٧/ ١٤٩.
(٥) ينظر: الحاوي ٤/ ٢٣٣، والمجموع ٧/ ١٥٥، وشرح النووي على مسلم ٨/ ١٣٩.
(٦) ومن ذلك ما رواه البخاري ١/ ٣٩٩ (١١٣٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كان النبي ﷺ يأتي مسجد قباء كل سبت ماشياً وراكباً، وكان عبد الله رضي الله عنه يفعله، وفي رواية أخرى فيصلي ركعتين. من حديث أسيد بن ظهير الأنصاري.
(٧) أخرجه الترمذي ٢/ ١٤٥ (٣٢٤) كتاب المساجد، باب ما جاء في الصلاة في مسجد قباء وقال: حسن غريب، وابن ماجه ١/ ٤٥٣ (١٤١١) كتاب باب ما جاء في الصلاة في مسجد قباء، وابن أبي شيبة ٢/ ١٤٩، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني ٤/ ٤٣، وأبو يعلى في مسنده ١٣/ ١١٨، والطبراني في الكبير ١/ ٢١٠، والحاكم في المستدرك ١/ ٦٦٢، وصححه الألباني. ينظر: سنن الترمذي بحكم الألباني ص٩٠.

قباء كل أسبوع[١].

ونوقش: بأن المقصد ليس تكرار الزيارة وإنما مجيئه ﷺ إلى قباء لمواصلة الأنصار، وتفقد حالهم وحال من تأخر منهم عن حضور الجمعة معه ولذا كان يفعل ذلك يوم السبت[٢].

الدّليل الخامس: ما ورد عن جماعة من الصحابة من القول بمشروعية تكرار العمرة في العام الواحد؛ حتى ذكر القاضي أبو يعلى في التعليق الكبير أنه إجماع الصحابة[٣].

الدّليل السّادس: أن العمرة عبادة غير مؤقتة؛ فلم يكره تكرارها كالصلاة النافلة[٤].

القول الثّاني: يكره تكرار العمرة في العام الواحد.

وهو قول إبراهيم النخعي والحسن وابن سيرين وسعيد بن جبير[٥] ومذهب المالكية[٦]، والمزني من الشافعية[٧].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: أن الرسول ﷺ لم يعتمر عمرتين في عام واحد، وقد اعتمر في حياته ثلاث عمر أو أربع؛ كل عمرة منها في سنة[٨].

نوقش: بأن المندوب لا ينحصر في فعله ﷺ؛ لأنه قد يترك الشيء وهو يستحب فعله؛ خشية أن يشق على أمته، وقد ندب إلى العمرة بلفظه مما يدل

---

(١) من شرح الشيخ محمد المختار الشنقيطي لكتاب زاد المستقنع على موقع الشبكة الإسلامية.
(٢) ينظر: فتح الباري ٣/ ٧٠.
(٣) ينظر: التعليق الكبير لأبي يعلى ١/ ٢٦٣.
(٤) ينظر: المجموع ٧/ ١٤٩، والتعليق الكبير ١/ ٢٦٥.
(٥) ينظر: التمهيد ٢/ ١٩، والقرى ص٦٠٨.
(٦) ينظر: المدونة ٢/ ٣٧٠، والاستذكار ٤/ ١١٣، والذخيرة ٣/ ٢٠٣.
(٧) ينظر: الحاوي ٤/ ٢٣١، والبيان ٤/ ٦٣.
(٨) ينظر: التمهيد ٢٠/ ١٩، وشرح الزرقاني ٢/ ٣٦٣.

على مطلق الاستحباب بدون تقييد بعدد[١].

الدّليل الثّاني: ما ورد عن عائشة من «أنها كانت في آخر أمرها إذا حجت بقيت في مكة حتى يهل المحرم، ثم تخرج من مكة إلى الميقات فتهل بعمرة؛ فكان حجها يقع في عام، وعمرتها في عام آخر»[٢].

ونوقش: بأن هذا خلاف الثابت عنها وعن الصحابة الآخرين كما ذكرنا سابقاً، وخلاف المروي من فعل النبي ﷺ معها؛ إذ لم يؤخرها حتى إهلال المحرم بل أمر عبد الرحمٰن أن يعمرها من التنعيم بعد حجها مباشرة كما سبق ذكره[٣].

الدّليل الثّالث: قياس العمرة على الحج لاقترانهما في الأمر، ولأنها عبادة فيها طواف وسعي فلا تفعل إلا مرة واحدة كالحج[٤].

ونوقش: بأن الحج مؤقت في يوم من شهر فلا يتصور تكراره بخلاف العمرة فلا قياس بينهما[٥].

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي - والله أعلم - رجحان القول باستحباب تكرار العمرة في العام الواحد مراراً؛ لقوة أدلته، ووضوح حجته، ولأن الأصل في العبادة غير المؤقتة جواز تكرارها؛ كصدقة التطوع، وصوم التطوع، وصلاة التطوع. والله أعلم.

المطلب الثاني

تكرار العمرة يوم العيد وأيام التشريق

قبل الكلام على تكرار العمرة في العيد وأيام التشريق، لا بد أن نتكلم عن مشروعية العمرة في يوم العيد وأيام التشريق. فقد اختلف أهل العلم في مشروعية العمرة في هذه الأيام على قولين:

---

(١) ينظر: نيل الأوطار ٥/٧.

(٢) أخرجه في التمهيد ٢٠/١٩.

(٣) ينظر: الأم ٢/١٣٥.

(٤) ينظر: التعليق الكبير ١/٢٦٥.

(٥) ينظر: الأم ٢/١٣٥، والمجموع ٧/١٥٠.

القول الأوّل: يكره فعل العمرة أيام الحج لمن كان حاجّاً، أما من لم يحج فلا تكره له.

وهو قول المالكية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدّليل الأوّل: عموم النصوص كقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وحديث أبي هريرة مرفوعاً: «**العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما**»[٤].

وجه الاستدلال: أن هذه النصوص عامة في هذه الأيام وغيرها؛ إذ لم تفرق بين وقت وآخر[٥].

ونوقش: بأن عموم النصوص يدل على جواز العمرة في أيام النحر والتشريق؛ وأصحاب القول الآخر يقولون به[٦].

ويُجاب عليه من وجهين:

الأول: بأن عموم النصوص يدل على الاستحباب ولا يدل على الجواز فحسب.

الثاني: أن أصحاب القول الآخر يقولون بالجواز مع الكراهة، وهي: إما أن تكون كراهة تنزيه؛ فهي حكم شرعي يحتاج إلى دليل عليه ولا دليل بل الدليل خلافه، وإما أن تكون كراهة تحريم كما نص على ذلك بعض من قال بهذا القول[٧]. وهذا بلا شك مخالف لظواهر النصوص.

---

(١) ينظر: الاستذكار ٤/ ١١٢، والذخيرة ٣/ ٢٠٣، والتاج والإكليل ٣/ ٢٢.
(٢) ينظر: الأم ٢/ ١٣٤، والحاوي ٤/ ٣٠، والمجموع ٧/ ١٤٧.
(٣) ينظر: رؤوس المسائل ٢/ ٦٠٤، والمغني ٥/ ١٦، والمحرر ١/ ٢٣٦.
(٤) سبق تخريجه ص٦١٢.
(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٧، والحاوي ٤/ ٣٠، والتعليق الكبير ١/ ٢٥٧.
(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٧.
(٧) في منسك ملا قاري ص٥١٠ أن الكراهة تحريمية، وعزاه لابن الهمام وصاحب الهداية.

الدّليل الثّاني: أن هذه الأيام زمان يصح فيه الإحرام بالحج فيها؛ فصح بالعمرة بدون كراهة لغير الحاج كما في سائر الأيام[١].

الدّليل الثّالث: أن العمرة عبادة لا تتعين في السنة بوقت؛ فوجب أن تكون من جنس ما يفعل على التوالي والتكرار كالصلاة والصوم؛ بعكس الحج الذي يتعين بوقت فلا يفعل في غيره[٢].

الدّليل الرّابع: أن الأصل هو جواز فعل العمرة في كل وقت بل استحبابه؛ وإنما منع منه الحاج لأنه معكوف عنه على عمل من أعمال الحج من الرمي أو الإقامة بمنى[٣].

القول الثّاني: يكره فعل العمرة في يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق للمحرم وغيره.

وهو قول الحنفية[٤]، ورواية عن أحمد[٥]، وقال أبو يوسف: تكره يوم العيد وأيام التشريق فقط، وقال الحسن بن صالح: تكره العمرة أيام التشريق فقط[٦].

واستدلوا على ذلك بأدلة هي:

الدّليل الأوّل: ما ورد عن عائشة رضي الله عنها قالت: «حلت العمرة في السنة كلها إلا في أربعة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، ويومان بعد ذلك»[٧]، وفي لفظ: «إلا ثلاثة أيام يوم النحر، ويومين من أيام التشريق»[٨].

---

(١) ينظر: التعليق الكبير ١/ ٢٥٧، ورؤوس المسائل ٢/ ٦٠٤.

(٢) ينظر: البيان ٤/ ٦٤. (٣) ينظر: الأم ٢/ ١٣٥.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٧، وفتح القدير ٣/ ٦١، وتبيين الحقائق ٢/ ٨٣.

(٥) ينظر: التعليق الكبير ١/ ٢٥٦، والفروع ٥/ ٣٢٢.

(٦) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ١٠٠.

(٧) أخرجه البيهقي ٤/ ٣٤٦.

(٨) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ١٢٨ من رواية قتادة عن معاذة العدوية؛ وقتادة مدلس، وروايته عن معاذة قال عنها ابن القطان: لم تصح. ينظر: جامع التحصيل في واهي المراسيل ص٦٣٣، ومنهج المتقدمين في التدليس ص٨٠، فهو أثر ضعيف.

وجه الاستدلال: أن الظاهر كون هذا من النبي ﷺ؛ لأنه لا يدرك بالرأي والاجتهاد[١].

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الوجه الأول: أنه باطل عن عائشة لا يعرف عنها، ولم يذكره أحد ممن يعتمد عليه عنها، ولو صح فهو قول صحابي لم يشتهر فلا حجة فيه[٢].

الوجه الثاني: أن الأصل عدم الكراهة حتى يثبت النهي الشرعي ولم يثبت هذا الخبر.

الثالث: أن من الثابت جواز العمرة في هذه الأيام بدون كراهة فالقارن يجوز له الإحرام يوم عرفة فلا يكره إفراد العمرة فيه؛ لأن كل وقت جاز استدامة العمرة فيه جاز إنشاؤها فيه كباقي السنة.

وكذلك أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه أبا أيوب[٣] وهبار بن الأسود حين فات كل واحد منهما الحج بأن يتحللا بعمل عمرة[٤].

الرابع: لو صح الأثر عنها رضي الله عنها لكان محمولاً على من كان متلبساً بالحج.

الخامس: أنه قد ورد عنها الاعتمار في هذه الأيام وليس بعض ما ورد عنها أولى من بعض[٥].

الدّليل الثّاني: أن هذه الأيام أيام شغل بأداء الحج؛ والعمرة فيها تشغلهم عن ذلك؛ وقد يقع الخلل في الحج من ذلك فيكره[٦].

---

(١) ينظر: فتح القدير ٣/ ٦١، وتبيين الحقائق ٢/ ٨٣.

(٢) ينظر: المجموع ٧/ ١٤٨

(٣) أبو أيوب: خالد بن زيد بن كليب الخزرجي النجاري، أبو أيوب الأنصاري، الصحابي الجليل، شهد العقبة وبدراً والمشاهد، ونزل عنده النبي ﷺ لما قدم مهاجراً، حتى بنى حجره ومسجده، ولزم الجهاد طول حياته حتى مات مجاهداً، سنة خمسين، وقيل ٥٢هـ. طبقات ابن سعد ٣/ ٤٨٤، وأسد الغابة لابن الأثير ٢/ ٨٠، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٢/ ٤٠٤.

(٤) سبق تخريجه ٣٩١.

(٥) ينظر: المجموع ٧/ ١٤٨.

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٧، والهداية مع الفتح ٣/ ٦١.

ويُناقش: بأن هذا ليس موضع الخلاف؛ فالحاج ليس له أن يعتمر في هذه الأيام، وإنما الخلاف في غير الحاج فالاستحباب في حقه باقٍ على حكمه؛ والقول بالكراهة فيه يحتاج إلى دليل.

التّرجيح: مما سبق عرضه من الأقوال والأدلة والمناقشات يتبين لي ـ والله أعلم ـ رجحان القول بجواز العمرة لغير الحاج في يوم العيد وأيام التشريق، وأما الحاج فإن أحرم بالعمرة فلا عمرة له ولا فدية عليه؛ لأنه أهل بالعمرة في وقت لم يكن له أن يهل بها فيه.

وبناء على ما ذكر فإن تكرار العمرة في هذه الأيام: إما أن يكون لحاج، أو لغير حاج. فإن كان لحاج فهو محرم؛ لأن ما منع أصله منع تكراره، وأما تكرار العمرة في هذه الأيام لغير الحاج فهو داخل في حكم العمرة المكية. وسيأتي بحثها بعد قليل.

المطلب الثالث

تكرار العمرة من مكة

تكلم أهل العلم في حكم العمرة من مكة (العمرة المكية). **وقد رأى بعض أهل العلم** من الشافعية والحنابلة[1] استحباب تكرار العمرة من مكة؛ استدلالاً بالعمومات التي سبق أن ذكرناها في فضل تكرار العمرة في المسألتين السابقتين ولا داعي لإعادة ذكرها هنا[2]، وكذلك لأن هذا من باب تكثير العبادات وصرف الأوقات في الطاعات؛ وهو ما دلت الشريعة على استحبابه.

وقد تكلمت طائفة أخرى من أهل العلم على المفاضلة بين الطواف وتكرار العمرة ونصوا على تفضيل الطواف كالمحب الطبري، وابن حجر وغيرهم[3].

---

(١) ينظر: المجموع ٨/١٢٧، وأسنى المطالب ١/٥٠١، والمحرر للمجد ١/٢٤٨.

(٢) ينظر: هذا البحث ص٦١١.

(٣) ينظر: القرى للمحب الطبري ص٣٣٢، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٤١٢، والإمتاع بالأربعين المشابهة السماع لابن حجر ١/٩٦.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: أن تكرار العمرة المكية مخالف لهدي السلف الصالح؛ فلم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة أو التابعين أو تابعيهم[(١)].

الدّليل الثّاني: أن النبي ﷺ اعتمر أربع عمر في أربعة أعوام، ولم ينقل عنه أنه زاد عن عمرة في كل سفرة؛ بل لبث يوم الفتح في مكة تسعة عشر يوماً ولم يخرج ليعتمر، وفي عمرة القضاء جلس ثلاثة أيام ولم يخرج، ولم يأذن لأحد بالعمرة من مكة إلا لعائشة في حال الضرورة؛ ولذا فإن أخاها عبد الرحمٰن لم يعتمر معها مع أنه خرج معها، وما عداها لم ينقل عن أحد في عهده أو في عهد الخلفاء، وكل من سكن الحرم من الصحابة أو التابعين لم ينقل عنهم الإكثار منها فضلاً عن تكرارها في يوم أو أيام متقاربة، وأكثر ما روي عن علي في كل شهر عمرة، وعن أنس أنه كان إذا حمم رأسه خرج فاعتمر[(٢)]؛ ولو كان في هذا فضل ما اتفقوا على تركه.

الدّليل الثّالث: ما ورد عن بعض السلف من تفضيل الطواف على العمرة. من ذلك ما ورد عن عمر بن عبد العزيز «أنه سأل أنس عن الطواف للغرباء أفضل أم العمرة؟ فقال: بل الطواف»[(٣)]، ومراد أنس تكرار الطواف أفضل من العمرة، ولا يريد طواف أسبوع واحد، فإنه موجود في العمرة وتزيد العمرة عليه بما فيها من عبادات غيره، وتخصيص الغرباء بالسؤال خرج مخرج

---

(١) ينظر في جميع الأدلة المذكورة هنا: المغني ٢/ ١٧، القرى ص٣٣٢، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٤١٢، وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/ ٢٥٤.

(٢) أخرجه الشافعي في مسنده ١/ ١١٣، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ١٢٩، والبيهقي في سننه ٤/ ٣٤٤، وهو مروي عن بعض ولد أنس. وينظر: القرى ص٣٣٢، والأشباه والنظائر ص٤١٢.

(٣) أخرجه الأزرقي في أخبار مكة ٢/ ٣. وفي سنده مسلم بن خالد الزنجي صدوق له أوهام، التقريب ص٥٢٩، وروى ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٤٤٥ عن عطاء ومجاهد تفضيل الطواف على العمرة.

الغالب؛ لأنهم يحرصون على تكرارها لمفارقتهم الحرم[(١)].

وكذا ما ورد عن طاووس قال: «الذين يعتمرون من التنعيم ما أدري يؤجرون أم يعذبون؟ فقيل له: فلم يعذبون؟ قال: لأن أحدهم يدع الطواف بالبيت ويخرج إلى أربعة أميال، ويجيء أربعة أميال، قد طاف مائتي طواف، وكلما طاف كان أعظم أجراً من أن يمشي في غير شيء»[(٢)].

الدّليل الرّابع: أن بعض العلماء ذهب إلى كراهتها وسيأتي إن شاء الله تفصيل قولهم، ولم يذهب أحد إلى كراهة تكرار الطواف؛ بل أجمعوا على استحبابه، وفعله الصحابة وأمروا به، وقد ورد عن النبي ﷺ أنه كان يزور البيت كل ليلة من ليالي منى[(٣)(٤)].

وذهب طائفة من أهل العلم إلى كراهة تكرار العمرة المكية والإكثار والموالاة بينها، وذكر بعضهم أنه قول السلف بالاتفاق، وذكر بعضهم أن ما يحدث في هذه الأزمان من الموالاة بين العمرة في يوم واحد، أو أيام متقاربة بدعة محدثة. وقد نقل عن الإمام أحمد إن شاء كل شهر، وقال: «لا بد أن يحلق أو يقصر وفي عشرة أيام»[(٥)]، وممن قال بالكراهة وانتصر لها شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[(٦)]، وتبعه عليه جماعة من متأخري

---

(١) ينظر: القرى ص٣٣٢.

(٢) ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى ٢٦/٢٤٦، وقال: رواه سعيد بن منصور في سننه وقد ذكره أيضاً صاحب المغني ٥/١٧.

(٣) أخرجه الطحاوي في المشكل عن ابن عباس ٤/٢٢٦، الطبراني في الكبير ١٢/٢٠٥، والأوسط ٦/١٩٧، والخطيب البغدادي في٦/١٤٩، والبيهقي في الكبرى ٥/١٤٦، وذكره ابن حجر في تغليق التعليق ٣/٩٩، وقد أعله جماعة من أهل العلم بالانقطاع. ينظر: تهذيب الكمال ٢/١٨٠، وميزان الاعتدال ١/١٨٢، وفتح الباري ٣/٥٦٧، وإسناده حسن.

(٤) ينظر: القرى ص٢٢٣، والإمتاع بالأربعين المتشابهة السماع ١/٩٦.

(٥) ينظر: المغني ٢/١٧، والفروع ٦/٧١، وكشاف القناع ٢/٥٢٠.

(٦) ينظر: فتاوى شيخ الإسلام ٢٦/٢٤٨ ـ ٢٧٠، وشرح السنن لابن القيم ٧/٣٦.

الحنابلة[١]، وقال به أبو شامة[٢][٣]، وهو قول كثير من العلماء المتأخرين كابن باز[٤]، وابن عثيمين[٥] وابن فوزان[٦]. وقد استدلوا على ذلك بنفس أدلة من قال بتفضيل الطواف على العمرة وحملوا تلك الأدلة على الكراهة لا مجرد التفضيل[٧]، وزادوا أيضاً:

الدّليل الرّابع: أن المقصود من العمرة وجماعها هو الطواف؛ وهو ممكن لمن كان بمكة بدون خروج من الحرم، والخروج للعمرة وسيلة، ومن أمكنه المقصود بلا وسيلة لم يؤمر أن يترك المقصود ويشتغل بالوسيلة ومن فعل ذلك فهو جاهل بحقيقة الدين.

الدّليل الخامس: أن الطواف هو أعظم العبادات التي شرعها الله لمن كان بمكة، ومن خصائص البيت أن النبي ﷺ أمر ولاة البيت أن لا يمنعوا أحداً منه في عموم الأوقات، وأمر الله إبراهيم بتطهير البيت للطواف، وبدأ به في الآية لأنه الأخص؛ والطواف مشروع بنفسه منفرداً، بخلاف سائر أعمال المناسك لا بد لها من حج أو عمرة؛ وهذا وغيره مما يبين أن المشروع لمن كان في مكة هو الطواف[٨].

التّرجيح: وبالنظر فيما ذكر، يغلب على الظن عدم مشروعية أو

---

(١) ينظر: الفروع ٦/ ٧١، وكشاف القناع ٢/ ٥٢٠، ومفيد الأنام ص٤٣٢.

(٢) أبو شامة: عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان بن أبي بكر شهاب الدين أبو القاسم المقدسي ثم الدمشقي، الفقيه المقرئ النحوي المحدث، المعروف بأبي شامة، كان ذا فنون كثيرة، بلغ الشيخ شهاب الدين أبو شامة رتبة الاجتهاد، وألف فأكثر، من كتبه كتاب: الباعث على إنكار البدع والحوادث، وكتاب: الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية توفي ٦٦٥هـ. ينظر: فوات الوفيات ١/ ٦١٨، طبقات الشافعية ٢/ ١٣٤.

(٣) ينظر: الباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة ١/ ٧٠.

(٤) ينظر: فتاوى ابن باز ١٦/ ١٥٢.

(٥) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٢/ ٢٤٥.

(٦) ينظر: فتاوى ابن فوزان ٥/ ١٨٣.

(٧) ينظر: المغني ٥/ ١٧، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/ ٢٢٨ ـ ٢٧٠.

(٨) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٦/ ٢٤٩ ـ ٢٦٢.

استحباب تكرار العمرة بصورة متوالية لما ذكر من أدلة. وإن قيل بجواز التكرار لعذر كأهل الدول البعيدة الذين يحبون أن يعتمروا عن آبائهم الذين لم يعتمروا بعد، ويخص ذلك لمن يشق رجوعه للحرم مرة أخرى؛ قياساً على فعل عائشة لوجود الحاجة، مع أن بعض أهل العلم قال في أمثال هؤلاء بأن الأفضل في حقهم الدعاء لوالديهم إن كانوا ميتين لقوله ﷺ: «**أو ولد صالح يدعو له**»[١]؛ فأرشد إلى الدعاء لا إلى العمرة. والله أعلم[٢].



(١) أخرجه مسلم ٣/ ١٢٥٥ (١٦٣١) كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن عثيمين ٢٢/ ٢٤٥ ـ ٢٥٨.



المبحث الثالث

تكرار الحج

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تكرار الحج.

المطلب الثاني: المفاضلة بين حج النافلة والتصدق بنفقته.

المطلب الثالث: المفاضلة بين تكرار الحج والتصدق بنفقته في الزمان الحاضر.

* * *

المطلب الأول

تكرار الحج[1]

اتفق أهل العلم على فضل التنفل بالحج وتكراره، وأنه من أفضل القربات، وأنه كفارة للسيئات؛ ولذا كان دأب المستطيعين من السلف تكرار الحج لعلمهم بفضله[2] وهذا ليس محلاً للخلاف؛ لورود الأدلة الصحيحة الصريحة بذلك منها على سبيل الاختصار: النصوص التي تدل على فضله وعظيم أجره كقوله تعالى: ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: ٢٨].

---

(١) سبب دخول هذه المسألة في هذه النوازل ما جدَّ من أحوال في هذه العصور تحتم إعادة دراسة المسألة بناء على الأحوال الجديدة والزحام الشديد؛ وهل يختلف معها الحكم أو لا؟

(٢) من السلف على سبيل المثال من روي عنه أن حج أربعين حجه كطاووس وأيوب السختياني وسعيد بن المسيب، ومنهم من حج سبعين حجة كعطاء وسفيان بن عيينة. ينظر: صفة الصفوة ٣/ ٢٩٤، وسير أعلام النبلاء ٥/ ٨٢، ووفيات الأعيان ٢/ ٣٩١.

وجه الاستدلال: أن منافع جاءت بلفظ التنكير؛ وهي للعموم، فدلت على عظم منافعه.

وقوله ﷺ: «**الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة**»[١]، وقوله ﷺ: «**من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه**»[٢].

ومنها: ما ورد من الأدلة التي تدل على أن الحج جهاد، وقد ورد في ذلك أحاديث كثيرة منها قوله ﷺ لعائشة في حق النساء: «**عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة**»[٣]، وعنها: يا رسول الله، نرى الجهاد أفضل العمل، أفلا نجاهد؟ قال: «**لكن أفضل الجهاد حج مبرور**»[٤].

وعن أبي هريرة مرفوعاً: «**جهاد الكبير والصغير والضعيف والمرأة الحج والعمرة**»[٥]. وهذا التفضيل بلا شك في الأحوال الاعتيادية محل اتفاق بين أهل العلم، ولكن هذا التفضيل قد يتغير بتغير الأحوال وسيأتي إن شاء الله في المسائل الآتية مزيد توضيح لذلك.

المطلب الثاني

المفاضلة بين الحج النافلة والتصدق بنفقته

إن الناظر في كلام أهل العلم في هذه المسألة يرى أن أقوالهم قد تعددت على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: أن التنفل بالحج أفضل من التصدق بنفقته بشرط أن يقيم الحج كما أمر الله.

---

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٦٢٩ (١٦٨٣) كتاب الحج، باب وجوب العمرة، ومسلم ٢/ ٩٨٣ (١٣٤٩) كتاب الحج ـ فضل الحج والعمرة.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه ص٨٧.

(٤) أخرجه البخاري ٢/ ٥٣٣ (١٤٤٨) كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور.

(٥) أخرجه النسائي ٥/ ١١٣ (٢٦٢٦) كتاب الحج، باب فضل الحج، وأحمد في مسنده ٢/ ٤٢١، وسعيد بن منصور في سننه ٢/ ١٦٧، والطبراني في الأوسط ٨/ ٣١٩، والبيهقي في الكبرى ٩/ ٢٣ قال في البدر المنير ٩/ ٣٨: «إسناده حسن».

وهو قول عامة أهل العلم وهو قول طاووس والشعبي[١].

وقال الحسن بن صالح كل خمسة أعوام[٢] أفضل[٣]، والقول بتفضيل الحج قول أبي حنيفة الأخير[٤]، وقول المالكية[٥] وقياس مذهب الشافعية[٦]، ونص شيخ الإسلام على أنه مذهب أحمد[٧].

واستدلوا على ذلك بنفس الأدلة التي ذكرناها سابقاً في فضل تكرار حج النافلة[٨] ويمكن أن يزاد هنا قولهم: إن الحج يتضمن إنفاق المال والجهد البدني؛ ولذا لا يستوي أجره مع أجر الصدقة التي لا تكلف البدن شيئاً، ولذا نص الحنفية على أن سبب رجوع أبي حنيفة عن قوله الأول إلى تفضيل الحج؛ لما حج وعرف المشقة التي تدرك الحاج[٩].

---

(١) ينظر: مصنف عبد الرزاق ٥/ ١٢، ومصنف ابن أبي شيبة ٣/ ١٧٤.

(٢) عمدة الحسن بن صالح في هذا ما ورد من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: يقول الله: (وإن عبداً أصححت له جسمه وأوسعت عليه في المعيشة تمضي عليه خمسة أعوام لا يفد إليّ إلا محروم)، أخرجه أبو يعلى في مسنده ٢/ ٣٠٤، وابن حبان في صحيحه موارد الظمآن ١/ ٢٣٩، والطبراني في الأوسط ١/ ١٥٥، والبيهقي في السنن الكبرى ٥/ ٢٦٢، والفاكهي في أخبار مكة ١/ ٤٣٧، والبغدادي في تاريخه ٨/ ٣١٨. وقد تكلم فيه غير واحد من أهل العلم وذكر الدارقطني في العلل ١١/ ٣٠٩ أنه روي من طرق لا يصح منها شيء، وانظر الكلام عليه أيضاً في: العلل لابن أبي حاتم ١/ ٢٨٦، والكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي ٣/ ٦٣، قال المناوي في فيض القدير: «وقد اتفقوا على أن هذا القول من الشذوذ بحيث لا يعبأ به».

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ٢٤٢.

(٤) ينظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين ٢/ ٦٢١، وحاشية الطحطاوي ١/ ٤٨٤.

(٥) ينظر: الخرشي على خليل ٢/ ٢٨٨، وحاشية الدسوقي ١/ ٥٦١.

(٦) لتقديم الشافعية الأضحية على التصدق بثمنها. ينظر: المجموع ٤/ ٣١٦، ونهاية المحتاج ٨/ ١٣١.

(٧) ينظر: الفروع ١/ ٤٩٧، والمبدع ٢/ ٤٤١.

(٨) ينظر: فتاوى الشيخ ابن باز ١٦/ ٣٦٨، وموقع الشيخ البراك فتوى في نفس الموضوع.

(٩) ينظر: اختيارات شيخ الإسلام ص١١٥، وحاشية ابن عابدين ٢/ ٦٢١.

القول الثّاني: أن الصدقة بنفقة الحج النافلة أفضل من الحج ذاته.

وقال به الحسين بن علي والثوري، وإبراهيم فضّل الصدقة لمن حج مراراً[(١)]، وهو قول أبي حنيفة الأول[(٢)]، وأحد الأقوال في مذهب أحمد[(٣)]، واختاره ابن الجوزي[(٤)].

واستدلوا على ذلك بالتعليل أن للصدقة منفعة لأهل الإسلام، والحج منفعته مقصورة على من أداه؛ فالصدقة أفضل لعموم فضلها[(٥)].

ويُجاب: بأن الصدقة مقصور نفعها على شخص أو أشخاص إلا إذا كانت في منفعة عليا للمسلمين، وكذلك يفضل الحج بما فيه من اجتماع الجهد البدني والمالي ففيه مزيد تعبد لله سبحانه.

القول الثّالث: التفصيل: وهو أن الأصل تفضيل الحج على الصدقة إلا أن تعرض حالة أعظم أهمية من الحج، لا تندفع إلا ببذل نفقة الحج فيها؛ فتفضل الصدقة فيها عند ذلك. ونص عليه الإمام أحمد[(٦)]، واختاره ابن تيمية[(٧)]، وعامة العلماء المعاصرين[(٨)]، ومثلوا لذلك بزمن المجاعة، والرحم المحتاجة، والحاجة للصدقة في الجهاد.

واستدلوا على ذلك بأدلة الفريقين السابقين؛ ولكنهم خصوا أدلة الفريق الأول بحال الاعتياد وعدم الحاجة الماسة للأموال، وأما في حال

---

(١) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ١٧٥، ومختصر اختلاف العلماء ٢/ ٢٤٢.
(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/ ٢٤٢.
(٣) ينظر: الفروع ١/ ٤٩٧، والمبدع ٢/ ٤٤١.
(٤) ينظر: الفروع ٢/ ٤٩٨، والإنصاف ٢/ ١٦٢.
(٥) ينظر: الفروع ١/ ٤٩٧.
(٦) ينظر: الفروع ١/ ٤٩٧، والمبدع ٢/ ٤٤١، والإنصاف ٣/ ٢٦٦.
(٧) اختيارات ابن تيمية ص١١٥.
(٨) ينظر: فتاوى ابن باز ١٦/ ٣٦٨، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين ١٢/ ٢٨، وموقع الشيخ الفوزان فتوى بعنوان تكرار الحج والرؤية الشرعية، وفتوى الشيخ ابن عقيل على موقع شبكة نور الإسلام بعنوان الصدقة على أقاربه المحتاجين أفضل من حج النافلة، وموقع الشيخ البراك بعنوان: هل الأفضل التطوع بالحج أم التصدق بنفقته.

المجاعات، والرحم المحتاجة، وعند الحاجة للنفقة في الجهاد، فقالوا بدليل الفريق الثاني وقالوا أيضاً: إن دفعه على الرحم المحتاجة ومعالجة المرضى وإطعام الجائعين في المجاعات فرائض في الإسلام مقدمة على نافلة الحج؛ ونحوه تجهيز الغزاة لرد الكفار والحفاظ على بلاد الإسلام[١].

التّرجيح: بالنظر في الأقوال الثلاثة يتبين لي ـ والله أعلم ـ أن مورد **القول الأول** ـ فيما أظن ـ على حال يختلف عن الحال التي ورد عليها **القول الثاني**، ويجمع القولين **القول الثّالث** لذكره الحالين جميعاً؛ مع بيان حكم كل حال، وهو القول الراجح في المسألة والله أعلم.

المطلب الثالث

المفاضلة بين تكرار الحج والتصدق بنفقته في الزمان الحاضر

تكلمنا في مسألة تكرار الحج والمفاضلة بينه وبين التصدق بنفقته بوجه عام ولكن لو أردنا أن ننزل حكم المسألة على عصرنا الحاضر لرأينا الحال في هذه الأزمان المتأخرة اختلف لعدة أمور:

أولاً: صدور أنظمة من ولاة الأمر وضعت لمصلحة الحجاج تمنع تكرار الحج في أقل من خمس سنين.

ثانياً: شدة الزحام في المشاعر عاماً إثر عام وما يترتب على ذلك من ذهاب الأنفس والممتلكات.

ثالثاً: ما ترتب على شدة الزحام من ضيق الأماكن في المشاعر؛ بحيث أصبحت تضيق بالحجاج، بل أصبح بعض من يحج لأول مرة لا يستطيع أداء نسكه على الوجه الشرعي الكامل إلا إذا عرض نفسه لشيء من المهالك؛

---

(١) ينظر: فتوى للشيخ القرضاوي على موقع إسلام أون لاين بعنوان: أيهما أفضل الحج النافلة أم الصدقة بنفقته.

بالمبيت على الأرصفة أو في الشوارع، أو الرمي في أوقات أقل ما يقال فيها إنها محل خلاف بين أهل العلم.

رابعاً: ما يراه الرائي في عرض بلاد المسلمين وطولها من النكبات والفيضانات وتسلط الأعداء وانتشار الفقر وأثره والمرض والجهل بصفة غير مسبوقة. والله المستعان.

وبناء على اختلاف الحال فإن الأظهر في حكم المسألة أن التصدق بنفقة الحج النافلة أولى من الحج نفسه؛ وذلك لما ذكرناه في أدلة الفريق الثالث، وأيضاً يمكن أن يزاد هنا ما يلي من الأدلة:

أولاً: ما ورد من الأدلة الشرعية التي تنهى عن مزاحمة الناس، ومنها قوله ﷺ لعمر رضي الله عنه: «**يا عمر إنك رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف، إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله فهلل وكبر**»[١].

وكذا قول عائشة عندما دخلت عليها مولاة لها فقالت: «يا أم المؤمنين طفت بالبيت سبعاً، واستلمت الركن مرتين أو ثلاثاً؛ فقالت لها عائشة: لا آجرك الله، لا آجرك الله تدافعين الرجال؟ ألا كبرت ومررت»[٢][٣]. وليس هذا خاصاً بالحجر أو الركن؛ بل هو قاعدة عامة.

ثانياً: القاعدة الشرعية أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح خاصة إذا كانت المفسدة عامة والمصلحة خاصة؛ فإن هذه القاعدة تتأكد ـ ولا شك ـ؛ لأن تحصيل أجر النافلة مصلحة خاصة، ومنع الزحام عن الناس دفع لمفسدة عامة وهو أولى من المصلحة الخاصة.

ثالثاً: أن القاعدة الشرعية لا ضرر ولا ضرار، والحج بهذه الطريقة سيحصل منه الضرر على النفس أو الضرر على الغير، والله أعلم.

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده ١/ ٢٨، وعبد الرزاق في مصنفه ٥/ ٣٦، والطحاوي في شرح المعاني ٢/ ١٧٨، والبيهقي في الكبرى ٥/ ٨٠، وفي إسناده رجل مجهول.

(٢) أخرجه الشافعي في مسنده ١/ ١٢٧، والبيهقي في الكبرى ٥/ ٨١ وفي سنده ضعف لحال منبوذ بن أبي سليمان وأمه وكلاهما مقبول، التقريب ص٥٤٥.

(٣) ينظر: مقال للشيخ سلمان العودة في موقع الإسلام اليوم بعنوان تكرار الحج.

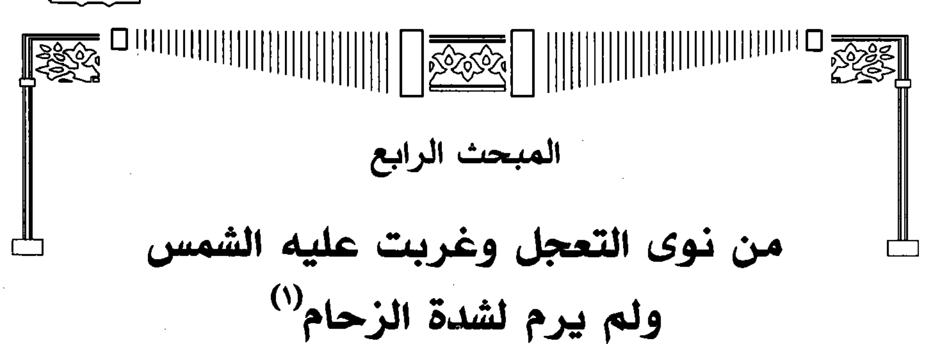
رابعاً: ما أسلفنا من القاعدة الشرعية بأن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة؛ وللإمام تحديد عدد سنوات منع الحج، وعلى الرعية السمع والطاعة؛ لأن في ذلك مصلحة ظاهرة لحجاج الداخل والخارج؛ ولذا أصدرت فتوى هيئة كبار العلماء بتحديد المدة وفيه نظر ظاهر للصالح العام.

خامساً: أن عدم تكرار الحج في هذه الأزمان يفتح المجال لمن يريد حج الفرض؛ وهو من التعاون على البر والتقوى، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾ [المائدة: ٢].

سادساً: أن الإنسان قد يأثم بعلمه أنه مع هذا الزحام لن يؤدي الواجبات على الوجه المطلوب، ومع علمه ذلك يحج. والله قال في كتابه: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ والقاعدة الشرعية أن النافلة لا تقبل إذا كانت تؤدي إلى فعل محرم؛ لأن السلامة من الإثم مقدم على اكتساب ثواب النفل[1].



(١) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ١/ ٨٤، وتكرار الحج مقال للشيخ سلمان العودة على موقع الإسلام اليوم، وأيهما أفضل الحج النافلة أم الصدقة بنفقته مقال للشيخ القرضاوي على موقع إسلام أون لاين.



المبحث الرابع

من نوى التعجل وغربت عليه الشمس ولم يرم لشدة الزحام[(١)]

للكلام على هذه المسألة، لا بد أن نبين نهاية وقت التعجل من منى يوم الثاني عشر، والذي اختلف فيه أهل العلم على قولين:

القول الأوّل: أن التعجل لا يتحقق إلا بالخروج من منى قبل غروب الشمس.

وهو قول عمر، وابن عمر[(٢)]، وعمر بن عبد العزيز، والحسن، وعطاء وطاووس، والنخعي[(٣)]، وهو مذهب المالكية[(٤)]، والشافعية[(٥)]، والحنابلة[(٦)].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدّليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣].

وجه الدلالة: أن اليوم اسم للنهار فإذا غربت الشمس فقد خرج اليومان فهو من المتأخرين[(٧)].

---

(١) سبب دخول هذه المسألة ما حصل في هذه الأزمان المتأخرة من شدة الزحام يوم النفر الأول وهلاك الأنفس فيه؛ فهل للمتعجل أن ينتظر حتى يخف الزحام عند الجمرات ثم يرم وينصرف ولو غربت الشمس؟

(٢) ينظر: الموطأ ١/٤٠٧، وسنن البيهقي ٥/١٥٢، والتلخيص الحبير ٢/٢٧٧.

(٣) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم ٢/٣٦٢، وتفسير القرطبي ٤/٣٦١.

(٤) ينظر: التفريع ١/٣٤٧، ومنسك ابن فرحون ١/٤٦٤، ومواهب الجليل ٤/١٨٨.

(٥) ينظر: الأم ٢/٢١٥، والحاوي ٤/١٩٩، والبيان ٤/٣٦١.

(٦) ينظر: الهداية ص١٢٥، والمغني ٥/٣٣٢، والمبدع ٣/٢٥٤.

(٧) ينظر: البيان ٤/٣٦١، والمغني ٥/٣٣٢، وشرح الزركشي ٣/٢٨٣.

ونوقش: أن الليالي تابعة للأيام الماضية في الحج كيوم عرفة تتبعه الليلة التي بعده، وكذلك هنا، ومن المعلوم أن رمي الحادي عشر يمتد إلى الليلة التي بعده وليس لليلة التي قبله، وكذا رمي الثاني عشر(١).

الدّليل الثّاني: ما ورد عن عمر رضي الله عنه بلفظ: «من أدركه المساء في اليوم الثاني من أيام التشريق، فليقم إلى الغد حتى ينفر مع الناس»(٢)، ونحوه عن ابن عمر كان يقول: «من غربت له الشمس من أوسط أيام التشريق وهو بمنى، فلا ينفر حتى يرمي الجمار من الغد»(٣).

وجه الاستدلال من ذلك: أن هذا ما روي عن عمر وابنه؛ ولم يعرف لهم مخالف من الصحابة؛ فكان مما يلزم الأخذ به(٤).

ونوقش: بأن هذا محمول على الكراهة فحسب أما المنع فلا(٥).

ويُجاب: بأن هذا نهي صريح، وحمله على الكراهة لا بد له من صارف، ولا يبعد أنهم علموا ذلك من حال النبي ﷺ وأصحابه.

القول الثّاني: أن التعجل يتحقق بالخروج من منى قبل طلوع فجر الثالث عشر.

وهو مروي عن عطاء(٦) وقال به الحنفية(٧).

واستدلوا على ذلك بقولهم: أن الليل ليس بوقت لرمي اليوم الرابع من أيام التشريق؛ فيكون خيار النفر باقياً بعد غروب الشمس من اليوم الثالث عشر بخلافه بعد طلوع الفجر لليوم الرابع، فإنه يدخل وقت الرمي لليوم الرابع عند جماعة من أهل العلم؛ فلا يبقى خياره بعد ذلك(٨).

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/٦٨، وأحكام القرآن للجصاص ١/٣٩٧.

(٢) أخرجه البيهقي في سننه ٥/١٥٢.

(٣) أخرجه مالك في موطئه ١/٤٠٧، وسنده صحيح كما في البدر المنير ٦/٣١٠، وأخرجه البيهقي في سننه ٥/١٥٢، وروي مرفوعاً وضعف البيهقي رفعه.

(٤) ينظر: البيان ٤/٣٦١، ومنسك ابن جماعة ٣/١٢١٦، والمغني ٥/٣٣٣.

(٥) ينظر: البحر العميق ٤/١٨٨٩.

(٦) ينظر: الحاوي ٤/٢٠٠.

(٧) ينظر: المبسوط ٤/٦٨، وبدائع الصنائع ٢/١٥٩، وأحكام القرآن للجصاص ١/٣٩٧.

(٨) ينظر: المبسوط ٤/٦٨، وبدائع الصنائع ٢/١٥٩، وفتح القدير ٢/٣٩٣.

ويُناقش: بأن ارتباط انتهاء وقت النفر بالغروب ليس لأن وقت الرمي ينتهي به؛ وإنما لأن اليومين تنتهي به، فلا وجه لربط النفر ببقاء وقت الرمي؛ لأننا نعلم أن من تأخر يحق له أن يرمي ليلاً إذا كان أيسر له.

الدّليل الثّاني: أن الليالي تابعة للأيام الماضية في الحج كيوم عرفة تتبعه الليلة التي بعده، وكذا في الرمي، وكذا في النفر، فما دام يجوز النفر في الثاني عشر؛ فيجوز النفر في ليله لأن الليل تابع للنهار في الحكم[(١)].

ونوقش من وجهين:

الأول: أن التعجل يتعلق باليوم؛ وخروج اليوم يتعلق بغروب الشمس فالتعجل إذاً متعلق بالغروب.

الثاني: أن النفر نفران: والنفر الثاني لا يتبعه ما بعده من الليل؛ فكذلك النفر الأول لا يتبعه ما بعده من الليل[(٢)].

التّرجيح: مما سبق عرضه يتبين لي ـ والله أعلم ـ أن القول الراجح هو انتهاء وقت التعجل بغروب شمس أوسط أيام التشريق؛ لقوة دليله، ولورود المناقشة على أدلة الفريق الثاني، والتي لا تخلو من وجاهة في التعليل.

أما من نوى التعجل فغربت عليه الشمس ولم يرم لشدة الزحام فلا يخلو حاله: **إما أن يكون قد ارتحل بأن يكون قد جمع أثاثه وحمله وسار به ليرمي**؛ فهذا ممن ارتحل قبل الغروب، ولكنه لم يخرج من منى؛ لأنه عرض له ما يمنعه من الخروج، فقول المالكية[(٣)] والشافعية[(٤)]، وطائفة من الحنابلة[(٥)]، وعامة العلماء المعاصرين[(٦)] أن من ارتحل قبل الغروب، وعرض له ما يمنعه فغربت عليه الشمس وهو في منى؛ فإنه يستمر، ويؤيده أن في حل الرحل

---

(١) ينظر: المبسوط ٤/٦٨، وأحكام القرآن للجصاص ١/٣٩٧.
(٢) ينظر: الحاوي ٤/٢٠٠.
(٣) ينظر: التفريع ١/٣٤٧، والذخيرة ٣/٢٨١.
(٤) ينظر: البيان ٤/٣٦١، والمجموع ٨/٢٥٠.
(٥) ينظر: منسك ابن جاسر ص٣٩٠.
(٦) ينظر: فتاوى ابن باز ١٧/٣٨٧، وفتاوى ابن عثيمين ٢/٣٠٠.

والمتاع مشقة عليه[١].

والحال الثاني: أن يكون قد عزم فعلاً على التعجل ولكنه لم يرتحل: فلما جاء عند الجمرة وجد زحاماً شديداً، فعليه أن ينتظر ولا يلقي بنفسه إلى التهلكة، ولو غربت عليه الشمس وهو لم يرتحل بعد، وإنما هو عازم على الرحيل، وقد أخذ ببعض شغل الارتحال؛ فهذا قد نص بعض أهل العلم على أنه يجوز له التعجل، وهو وجه عند الشافعية صححه بعضهم[٢]، ونص على جوازه بعض أهل العلم المعاصرين[٣].

واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى**»، وهذا نوى التعجل ولم ينو التأخر، وأيضاً يؤيده أن من اشتغل في الارتحال يجوز له النفر، أن حقيقة النفر هو الانزعاج فيشمل من ارتحل ومن أخذ في شغل الارتحال.

واستدلوا أيضاً بقولهم: إنه معذور؛ فمتى تيسر له فليرم وليمش[٤]، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].



(١) ينظر: البيان ٤/ ٣٦١، والمجموع ٨/ ٢٥٠.
(٢) ينظر: البيان ٤/ ٣٦١، والمجموع ٨/ ٢٥٠، وأسنى المطالب ١/ ٤٩٦.
(٣) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٩٣ و٣١٠.
(٤) ينظر: حاشية الجمل على شرح المنهج ٢/ ٤٧١، وحاشية البجيرمي على منهج الطلاب ٢/ ١٨١، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٩٣ و٣١٠.



المبحث الخامس

الحج السريع(١)

بتتبع إطلاقات ما يسمى بالحج السريع وجدت أنه يطلق في كلام الناس أربعة إطلاقات:

الأول: حج تقصر مدته مقارنة بالحج المعتاد الذي تطول مدته للأقطار الإسلامية والعربية، فبدل أن يقدم الحجاج في شهر ذي القعدة يقدمون في أول شهر ذي الحجة؛ فهو سريع بالنسبة لغيره؛ أي: في مدة مكث الحاج فقط، ولا دخل للسرعة في أداء المشاعر.

الثاني: الحج الذي يكتفى فيه بفعل الأركان والواجبات، وتترك فيه بعض السنن كالمبيت بمنى ليلة التاسع وكالتأخير في أيام التشريق(٢).

الثالث: الحج السريع خلال ٢٤ ساعة وذلك بأن يتجه الحاج إلى مكة في اليوم التاسع من شهر ذي الحجة فيطوف طواف القدوم، ثم يتجه عصراً إلى عرفة، ومنها إلى المزدلفة بعد الغروب، ثم يتجه إلى منى بعد منتصف الليل ليرمي جمرة العقبة، فيتحلل من إحرامه ويتوجه إلى الحرم المكي مرة أخرى؛ فيسعى ويطوف جامعاً بين الإفاضة والوداع، وينيب من يقوم عنه برمي الجمرات أيام التشريق. وقد خصصت بعض الشركات التي تقوم بمثل هذا

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل أن هذا المسمى من المسميات الجديدة الطارئة في عصر السرعة ولكن؛ أيعني هذا الاسم تغيراً في المسمى وحكمه أم لا؟

(٢) ينظر: موقع صحيفة أخبار اليوم المصرية السبت ٢٢ شوال ١٤٢٨هـ تحت عنوان «صرف تذاكر الحجاج» وفيه إشارة إلى أن الحج السريع أقل من ١٧ يوماً، وينظر أيضاً: موقع مخيم النور تحت عنوان: برنامج الحج السريع، وفيه إشارة إلى أنه يبدأ ليلة ٨ ذي الحجة ١١,٣٠ مساء وينتهي بالتعجل بالنفر في يوم الثاني عشر بعد الزوال.

الحج بعضاً من موظفيها لكي ينوبوا عن الحاج فيما يتعين عليه القيام به من رمي ونحوه.

الرابع: ما يفعله بعض أهل مكة من بقائه في بيته ليلة العاشر من شهر ذي الحجة؛ وفي أثناء الليل يحرم ويخرج إلى عرفة ومعه ما يترفه به، ثم إذا بقي فيها وقتاً قليلاً ذهب إلى مزدلفة ولقط الحصا منها، ثم مشى إلى منى ورمى الجمرات قبل الفجر، ونزل إلى مكة وطاف وسعى ثم عاد من ليلته إلى بيته مع أهله، ثم منهم من يخرج في النهار إلى منى ليرمي الجمرات، ومنهم من يوكل فيها[(١)].

وللكلام على هذه الصور، نلحظ تقارباً في الصورتين الأوليين؛ فهما في الحكم سواء، وتسميتهما بالحج السريع تسمية كما ذكرنا بالنسبة للحج الذي جرت عادة الناس عليه في تلك الأقطار البعيدة، ولا شك في جوازه؛ لأنه ليس فيه إخلال بأركان الحج أو واجباته، بل يأتي بها على الوجه الأكمل.

أما الصورتان الثالثة والرابعة فهما متقاربتان في الحكم؛ ولم أر من أيدها من أهل العلم إلا ما ندر[(٢)]، وكل من ذكرها أشار إلى أن فعل من فعلها خطأ واستهتار بشعائر الله وتلاعب بأوامره، وأن عليه التوبة والاستغفار من ذلك، كما يلزم من فعل ذلك دم عن ترك المبيت بمنى، ودم عن ترك رمي الجمرات التي وكل فيها ونفر، ودم ثالث عن طواف الوداع[(٣)] وبيان ذلك كالتالي:

---

(١) ينظر: موقع موسوعة الاستشارات تحت عنوان حج سريع خلال ٢٤ ساعة!! للدكتور يوسف القرضاوي، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٣/ ٢٥١.

(٢) ينظر: لم أر أحداً أشار إلى هذا الحج بشيء من التأييد إلا الدكتور يوسف القرضاوي في موقع موسوعة الاستشارات تحت عنوان حج سريع خلال ٢٤ ساعة، وإن كان محرر الموقع قد حاول أن يصرف كلام الدكتور يوسف إلى أنه يقصد من لديه حاجة ملحة أو عذر معين مع أن كلام الدكتور يوسف مطلق إلا أنه في موقع إسلام أون لاين في استشارات الحج قد سئل الدكتور يوسف القرضاوي عن ما يسمى بالحج السريع فأجاب: أن الحج يحتاج إلى أربعة أيام، ولا أدري أي الرأيين نسخ الآخر.

(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/ ٢٨٨، وفتاوى ابن عثيمين ٢٣/ ٢٥١.

أما الدم الذي وجب عليه لتركه المبيت بمنى فقد سبق في هذا البحث أن بينا وجوب المبيت بمنى، وأنه لا يسقط إلا عن العاجز عنه؛ لأن النبي ﷺ لم يأذن فيه لأحد إلا للعباس من أجل سقايته(١).

ومن هذه حاله فلا شك أنه قادر غير عاجز.

أما الدم الذي يجب عن تركه رمي الجمرات مع أنه وكل عليها فلا شك أن توكيل القادر لا يصح ولا تبرأ به الذمة، وعلى ذلك فقهاء الحنفية والشافعية والحنابلة، أما المالكية فقالوا حتى العاجز لو وكل فتبرأ ذمته ويسقط عنه الإثم ويجب عليه الدم(٢).

وأما الدم الذي يجب عليه لطواف الوداع مع أن بعض من يفعل ذلك ينوي طواف الإفاضة للوداع أيضاً وهذا لا يغني عنه شيئاً؛ لوقوع طوافه في غير وقته كما سبق أن أشرنا إليه؛ لأن طواف الوداع إنما يكون بعد انتهاء رمي الجمرات وجميع المناسك(٣).

وأما بيان كون ذلك استهتاراً وتلاعباً بشعائره وأحكامه، وخاصة لمن فعله تعمداً للبحث عن الراحة؛ لأن الله ﷻ أمر بإتمام الحج والعمرة لمن دخل فيهما بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] وتمامهما لا يحصل إلا بإخلاصهما لله، والمتابعة فيهما للنبي ﷺ، فلا يجوز لمن تلبس بالحج والعمرة أن يخل بشيء من أعمالهما، أو أن يفعل فيهما شيئاً مما نهي عنه فيهما(٤)، وأي متابعة للنبي ﷺ لمن فعل مثل هذا الفعل؟ تركٌ للمأمورات الواجبات، وإضاعة للب العبادة وروحها وثمرتها؛ وهو الخشوع والخضوع وحضور القلب، في تلك الأماكن المقدسة، ومواضع تنزل البركات والرحمات، والعتق من النيران.

---

(١) ينظر: هذا البحث ص٤١٨.

(٢) ينظر: المبسوط ٤/٦٩، ومنسك ملا قاري ص٢٧٤، والمعونة ٢/٤٢٤، والذخيرة ٣/ ٢٨٠، والحاوي ٤/١٩٧، والبيان ٤/٣٥٢، والمستوعب ٤/٢٥٧، والمغني ٥/ ٣٧٩.

(٣) ينظر هذا البحث ص٥٩٥.

(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/٢٨٩.

من هذا فعله هو في واقع الأمر جعل الحج كالنزهة والفسحة، ولم يجعله قربة وعبادة يتعب فيها نفسه ويرضي فيها ربه. ولذا يروى في الأثر عن أنس بن مالك مرفوعاً: «يأتي على الناس زمان يحج أغنياء أمتي للنزهة، وأوساطهم للتجارة، وقراؤهم للرياء والسمعة، وفقراؤهم للمسألة»[1]، وهو وإن كان ضعيف السند[2] ولكن تصديقه في واقعنا ظاهر، ومن هذا فعله لا يتعبد بالحج وإنما يتفرج عليه ويمر به مرور ناقصي الحظ، وهو في واقع الأمر تفريغ للعبادة من معناها وإقامة لشكل ناقص أعرج.

وأما حكم هذا الحج، فكما قال بعض أهل العلم؛ بناءً على قاعدة الفقهاء قد يكون مجزياً وهو بلا شك ناقصٌ نقصاً كبيراً[3]، وإجزائه لأنه جاء بالأركان فتبرأ به الذمة، وجبر الواجبات بالدم، ونقصه لأنه لم يوافق هدي النبي ﷺ وطريقته وسنته.

فإن كان الشخص يقضي به فرضه، فلا حول ولا قوة إلا بالله أن يؤدي الفرض على هذه الصفة؛ ولعل في حديث المسيء صلاته لنا خير مثال على تأكيد الشارع على الطمأنينة في فعل العبادة وأنها ركنٌ ركين.

وأما إن كان من فعله حج به نافلة، فوالله إنه لفي فسحة من أمره أن يدخل في فعل يوجبه على نفسه، ثم يفرط فيه، ويضيع سنة المصطفى ﷺ. والله أعلم.



---

(١) أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ ٢٩٦/١، وابن الجوزي في العلل المتناهية ٢/ ٧٣.

(٢) ضعفه ابن الجوزي وقال: حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ، وأكثر رواته مجاهيل لا يعرفون. العلل المتناهية ٧٣/٢، وذكره الألباني في السلسلة الضعيفة ٢١٢/٣ (١٠٩٣) وقال: هذا إسناد مظلم.

(٣) ينظر: فتاوى ابن عثيمين ٢٥١/٢٣، وشرح العمدة د. عبد الله بن جبرين ص٧١٩.



المبحث السادس

اتخاذ المشاعر أماكن للتنزه والمؤانسة والزيارة(١)

لا شك أن الله قد حث في كتابه على تعظيم شعائره؛ فقال سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴿٣٢﴾﴾ [الحج: ٣٢] والشعائر: جمع شعيرة، ولا شك أن ذلك يشمل كل ما عظمه الله، وأمر بتعظيمه، ويدخل فيه دخولاً أولياً شعائر الحج من بدنة، أو مناسك الحج وأعماله، أو مواضعه ومعالمه، ولذا قال ابن فارس: «مشاعر الحج مواضع المناسك، سميت بذلك لأنها معالم الحج، والشعيرة واحدة الشعائر، وهي أعلام الحج وأعماله»(٢). وقال الزجاج: «شعائر الله يعني بها جميع متعبدات الله التي أشعرها الله، أي: جعلها أعلاماً لنا، وهي كل ما كان من موقف أو مسعى أو مذبح؛ لأن قوله شعرت به: علمته، فلذا سميت الأعلام التي هي متعبدات الله شعائر»(٣). هذا كلام أهل اللغة.

وقد ورد في تفسير شعائر الله عن المفسرين جملة من الأقوال المتعددة منها أن الشعائر أعلام الحرم، وقيل مناسك الحج(٤)، وقيل الشعائر الجمار والصفا والمروة من شعائر الله، والمشعر الحرام والمزدلفة ونحوها، كل ذلك تعظيمه من تقوى القلوب، ووجلها من خشية الله، وحقيقة معرفتها ـ أي: القلوب ـ بعظمته، وإخلاص توحيده.

---

(١) وجه دخول هذه المسألة في النوازل ما جد في هذه العصور من اتخاذ مواضع المشاعر أماكن للتنزه والزيارة، وتجمع الناس في جنباتها لقضاء أوقات الفراغ؛ أو زيارتها، فما حكم ذلك؟

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس ٣/ ١٩٤.

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ١/ ٢٦٦.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٧/ ١٥٦، وأحكام القرآن للجصاص ٣/ ٢٩١.

وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٢] وشمل ذلك ما حرم على المحرم خاصة، وكذلك ما حرم من استحلال حرمات حرمه وغير ذلك[١].

وخلاصة القول أن شعائر الله معالم الله؛ التي جعلها الله لعباده معلماً ومشعراً يعبدونه عندها، فيدخل فيها منى والمزدلفة وعرفة.

وقوله تعالى عن الحرم: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]، وقد اختلف أهل العلم في معنى الظلم، فقيل: هو الشرك، وقيل: هو استحلال الحرام أو فعله فيه، بل ذكروا أعظم من ذلك وهو الهم بالسيئة في الحرم وأنها تكتب عليه، والراجح من ذلك أنه يعم كل معصية لله؛ لأن الله عم بقوله: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ ولم يخصص به ظلم دون ظلم؛ فهو على عمومه[٢].

إذا علم ما سبق فلا يخلو اتخاذ المشاعر كمنى ومزدلفة وعرفة أماكن للتنزه والمؤانسة والزيارة من أحوال:

الحال الأول: زيارة هذه الأماكن من باب التعبد؛ كمثل ما يفعله البعض من زيارة جبل عرفة لا للتعرف عليه؛ وإنما لنيل بركته، والصلاة عنده، والتصوير بين جنابته، وأخذ شيء من ترابه وأحجاره، ولا شك أن الزيارة التعبدية على هذا الوجه غير مشروعة، وهي من الإحداث في الدين، قال ﷺ: «**من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد**»[٣]، ولو كانت زيارتها مشروعة في غير وقت الوقوف لفعلها أصحاب النبي ﷺ، وقد أنكر عمر رضي الله عنه تتبع آثار الأنبياء، وأمر أن تقطع شجرة البيعة لما قيل: إن الناس يقصدونها ليصلوا عندها[٤].

وقد ورد عن عمر رضي الله عنه أنه صلى الصبح وهو في طريقه إلى مكة، ورأى

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٦/ ٥٥، وتفسير البغوي ١/ ١٣٢.
(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٧/ ١٤٠.
(٣) سبق تخريجه ص٣١.
(٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام ابن رجب ٢/ ٣٨٦.

الناس يذهبون مذاهب، فقال: «أين يذهب هؤلاء؟ فقيل: يا أمير المؤمنين مسجد صلى فيه النبي ﷺ فهم يصلون فيه، فقال: إنما أُهلك من كان قبلكم بمثل هذا، كانوا يتبعون آثار أنبيائهم، ويتخذونها كنائس وبيعاً، فمن أدركته الصلاة منكم في هذه المساجد فليصل، ومن لا فليمض»(١).

وقد نقل أهل العلم أن مالكاً وغيره من علماء المدينة يكرهون إتيان تلك المساجد، وتلك الآثار التي بالمدينة ما عدا قباء وأُحداً(٢)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أما صعود الجبل الذي بعرفة؛ ويسمى جبل الرحمة، فليس بسنة، وكذلك القبة التي فوقه؛ التي يقال لها قبة آدم؛ لا يستحب دخولها، ولا الصلاة فيها، والطواف بها من الكبائر..»(٣)، وقال: «وأما زيارة المساجد التي بنيت بمكة؛ غير المسجد الحرام؛ كالمسجد الذي تحت الصفا، وما في سفح أبي قبيس، ونحو ذلك من المساجد، التي بنيت على آثار النبي ﷺ وأصحابه، كمسجد المولد وغيره، فليس قصد شيء من ذلك من السنة، ولا استحبه أحد من الأئمة، وإنما المشروع إتيان المسجد الحرام خاصة، والمشاعر عرفة ومزدلفة ومنى والصفا والمروة»(٤)، وزيارة المشاعر للتعبد مشروعيتها مقرونة بالوقت الشرعي المحدد(٥).

الحال الثاني: اتخاذ تلك المشاعر أماكن للتنزه والمؤانسة.

ولا شك أن ذلك يعتمد على الفعل الذي يقوم به المتنزه، فإن كان فعلاً

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور، حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش عن معرور بن سويد عن عمر رضي الله عنه، ورجاله ثقات وسنده متصل، وبناء عليه إسناده صحيح، ذكر إسناده عند سعيد بن منصور في اقتضاء الصراط المستقيم ص٣٨٦، وينظر: الحوادث والبدع للطرطوشي ص١٤٢، وإغاثة اللهفان ١/ ٢٠٤، وكتاب تيسير العزيز الحميد للشيخ سليمان آل الشيخ ص٢٧٥.

(٢) ينظر: البدع والحوادث للطرطوشي ص١٤١، واقتضاء الصراط المستقيم لشيخ الإسلام ص٣٨٦، والاعتصام للشاطبي ١/ ٣٤٧.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٦/ ١٣٣.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٦/ ١٤٤.

(٥) ينظر: الرد على محمد صالح جمال للشيخ عبد العزيز بن باز على موقعه الإلكتروني.

مشروعاً جائزاً فلا بأس بذلك، فالأكل والشرب واللعب المباح جائز في المساجد فضلاً عن تلك المشاعر، ويدل على ذلك ما رواه أبو هريرة ﵁ قال: «بينا الحبشة يلعبون عند النبي ﷺ بحرابهم؛ دخل عمر فأهوى إلى الحصى فحصبهم بها، فقال: دعهم يا عمر. وزاد بعض الرواة: في المسجد»[(١)].

وما روته عائشة ﵂ قالت: «رأيت النبي ﷺ يسترني بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون في المسجد، حتى أكون أنا الذي أسأم، فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن، الحريصة على اللهو..»[(٢)]، وكذلك الأكل والشرب يجوز في المسجد لما ورد عن عبد الله بن الحارث[(٣)] قال: «كنا نأكل على عهد رسول الله ﷺ في المسجد الخبز واللحم»[(٤)]، وأحاديث أخرى[(٥)]؛ فجوازه في هذه الأماكن من باب أولى.

ولا شك أن ذلك الأكل والشرب يقيد بأكل الحلال؛ فأكل الحرام حرام في كل زمان ومكان، وتعظم حرمته في هذه المشاعر، وكذلك اللعب يقيد بما كان من اللهو المباح، أما المحرم فتعظم حرمته في هذه المشاعر ـ بلا شك ـ كما أسلفنا في الأدلة أول المسألة، أما ما يحصل في هذه الأماكن أثناء التنزه من المحرمات، وتبرج النساء، وشرب الشيشة والدخان ونحوها، فهذه من

---

(١) أخرجه البخاري ٣/ ١٠٦٢ (٢٧٤٥) كتاب الجهاد والسير، باب اللهو بالحراب ونحوها، ومسلم ٢/ ٦١٠ (٣٨٩) كتاب صلاة العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد.

(٢) أخرجه البخاري ٥/ ٢٠٠٦ (٤٩٣٨) كتاب، باب النظر إلى الحبشة ونحوهم من غير ريبة.

(٣) عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي وهو حليف بني سهم، قيل أنه شهد بدراً وفيه نظر، سكن مصر وتوفي فيها بعد عمر طويل حوالي ٨٧هـ، وهو آخر من مات من الصحابة بمصر. ينظر: الاستيعاب ٣/ ٨٨٣، وأسد الغابة ٣/ ٢٠٥، والإصابة ٤/ ٤٦.

(٤) أخرجه ابن ماجه ٢/ ١٠٩٧ (٣٣٠٠) كتاب الاطعمة، باب الأكل في المسجد، وصححه الألباني. ينظر: سنن ابن ماجه بحكم الألباني: ص٥٥٥.

(٥) ينظر: فتح الباري لابن رجب ٢/ ٣٦٩، ونيل الأوطار ٢/ ١٧٢.

المحرمات التي حرمها الله في كل مكان؛ وتعظم الحرمة بعظم المكان بلا شك، قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن هذا تضاعف مقادير السيئات فيه لا كمياتها؛ فإن السيئة جزاؤها سيئة، لكن سيئة كبيرة وجزاؤها مثلها، وصغيرة جزاؤها مثلها، فالسيئة في حرم الله وبلده وعلى بساطه؛ آكد وأعظم منها في طرف من أطراف الأرض، ولهذا ليس من عصى الملك على بساط ملكه، كمن عصاه في الموضع البعيد من داره وبساطه، فهذا فصل النزاع في تضعيف السيئات»[١].



(١) ينظر: زاد المعاد لابن القيم ١/ ٥١.

الخاتمة

في ختام هذا البحث، أحمد الله على نعمه الظاهرة والباطنة، وأشكره على ما منَّ به عليَّ من إتمام هذا البحث، ثم يطيب لي أن أدوِّن ـ باختصار ـ أهم ما توصلت إليه من النتائج، وما قيدته من الفوائد، سائلاً الله أن يوفقني للعمل الصالح الذي يرضيه عني:

١ ـ أن تعريف النوازل بأنها: **ما استدعى حكماً شرعياً من الوقائع المستجدة.** هو التعريف المختار.

٢ ـ التعريف المختار للحج وهو: **قصد مكة والمشاعر تعبداً لله؛ لأداء المناسك على وجه مخصوص.**

٣ ـ النوازل التي تدخل في هذا البحث على نوعين:

الأول: نوازل ومسائل تقع لأول مرة في هذا العصر، وتمس حاجة الناس لمعرفة الحكم الشرعي فيها، ومن أمثلتها في هذا البحث حكم تحديد نسب الحجاج من كل دولة، واشتراط تصريح الحج لمن أراده، والطواف على السير الكهربائي لغير العاجز، والسعي في الأدوار العليا، ونحو ذلك.

الثاني: مسائل تكلم عنها الفقهاء السابقون ولكن طرأ عليها ما يستدعي إعادة النظر والاجتهاد فيها؛ نظراً لتغير الظروف والأحوال التي ترتب عليها تغير موجب الحكم السابق؛ مثل ما يعتبر طيباً لا يجوز للمحرم مسه وما لا يعتبر طيباً فيجوز مسه، وطواف الحائض في البيت عند استحالة بقائها ورجوعها، وعدم جواز المبيت على أرصفة منى وطرقاتها.

٤ ـ دلت أدلة الكتاب والسنة والمعقول **على ثبات الأحكام المبنية على النصوص الشرعية.**

٥ ـ أن ثبات الأحكام بمثابة ضمانة لاستقرار أحوال الأمة، واستتباب أمنها، ومنع الظلم عنها.

٦ ـ من ضوابط تغير الفتوى بتغير النازلة:

أولاً: اختلاف العوائد والأعراف.

ثانياً: انعدام سبب الحكم، أو تخلف شرطه، أو حصول مانعه.

ثالثاً: الضرورة الملجئة، والضرر المحقق.

رابعاً: تغير المصلحة.

الخامس: تدافع المأمورات، أو المنهيات (ارتكاب أخف الضررين، وتحصيل أعظم المصلحتين).

السادس: تغير الآلات، وتطور الخبرات الفنية والوسائل.

٧ ـ إذا حدثت حادثة أو نزلت نازلة ليس فيها قول سابق لأهل العلم؛ فالراجح جواز الاجتهاد والحكم فيها مع اشتراط شرطين مهمين:

الأول: أن تدعو الحاجة وتنزل النازلة.

الثاني: أن يكون المجتهد أهلاً للحكم.

٨ ـ أن حصول التأشيرة والتصريح للحج شرط وجوب وليس شرط لزوم أداء.

٩ ـ لا يجوز لمن وجب عليه الحج أن ينيب غيره لعذر يرجى زواله.

١٠ ـ لا يجوز بيع تصاريح الحج أو تأشيراته على غير من أعطيت له.

١١ ـ تحريم التحايل على أنظمة الحج بأي نوع من الحيل.

١٢ ـ استصدار الخطاب البنكي؛ أو خطاب الضمان لحملات الحج لا بأس به؛ إذا لم يأخذ البنك عليه أجرة إلا ما يوازي المصاريف الإدارية لإصدار خطاب الضمان فحسب.

١٣ ـ جواز إيداع المبلغ المطلوب للحج في البنك الربوي؛ إذا كان لا يتمكن من الحج إلا بذلك، وترك الحج من أجل هذا الأمر لا يعتبر عذراً في تأخير الحج؛ إذا كان الشخص قادراً مستطيعاً لذلك.

١٤ ـ أن نقل الحجاج عمل تجاري محض، وبناء عليه؛ فإن الإعلان عنه حكمه حكم سائر الإعلانات عن السلع التجارية، لا بد أن يراعى فيه الضوابط الشرعية للإعلانات التجارية.

١٥ ـ أخذ المال لمرافقة حملات الحج للدعوة والتوجيه لا بد فيه من اعتبار الباعث للعمل والأغلب في القصد، توخياً للإخلاص، وبعداً عن مواطن الخلاف، ولأنه إذا غلب قصد الدنيا كان الإخلاص هزيلاً ضعيفاً، وتمكن قصد الدنيا من القلب.

١٦ ـ أن من كان متأكداً أن إحرامه بالحج لن يؤثر أدنى تأثير على عمله الموكول إليه، فيجوز له حج الفريضة دون إذن مرجعه، أما إذا كان سيؤثر أو يظن أنه سيؤثر ولو أدنى تأثير، فلا يجوز له ذلك؛ لأن فيه تقديم مصلحة خاصة على مصلحة عامة، ولأن فيه منافاة لموجب وروح العقد الذي بينه وبين من وظفه.

١٧ ـ من أحرم بالحج؛ وعمله مطلوب منه وقت الحج، ولا يمكن تركه: فإن كان يترتب على غيابه فصل من عمله، وليس له مصدر كسب إلا هذا العمل، وكان هذا الأمر متيقناً؛ فهنا قد يعتبر له حكم المحصر يحل بعد ذبح الهدي.

١٨ ـ المكث مع الحملات الحكومية لمن لم يأذن له لا بأس به إذا كان المكان متسعاً، وأما الأكل والشرب فإن كان زائداً فهم أحق به من غيرهم، وإن أذن لهم فهم يستحقون ذلك بالإذن.

١٩ ـ الحج مع الحملات الباهظة الثمن لا ينبغي لعموم الناس، أما من كان يحدث في حقه إسراف أو تبذير، أو تباهٍ وتفاخر؛ فهو في حقه حرام.

٢٠ ـ اشتراط المحرم للمرأة في حج الفريضة، وأن الحج لا يجب بدونه، وأن المرأة إذا لم تجد ذا محرم فهي غير مستطيعة؛ فلا يجب عليها الحج.

٢١ ـ عدم جواز سفر المرأة بالطائرة إلا في حال الضرورة الملحة؛

كعلاج لمرض لا يحصل إلا بالسفر ولا محرم لها، أو رجوعها من بلاد سافرت له بمحرم فمات محرمها، أو رجع عنها ولا محرم يمكن أن يعيدها؛ لامتناع حضوره؛ لما جد من إجراءات السفر والتأشيرات، أو أن حضور المحرم يكلفه ما لا يطيق من المبالغ؛ ونحو ذلك من الضرورات الواضحة، والضرورة تقدر بقدرها.

٢٢ ـ الخادمة لا يجوز أن تحج مع كفيلها أو غيره بلا محرم، إذ هي امرأة كسائر النساء.

٢٣ ـ يمنع الإحرام من جدة إلا للقادم من سواكن وبور سودان إذا لم يمر بميقات من المواقيت ولم يحاذه.

٢٤ ـ عدم جواز تجاوز أول ميقات مر عليه إلى ميقات آخر على كل حال.

٢٥ ـ أن من رجع الى الميقات بعد إحرامه بعده لا يسقط عنه الدم.

٢٦ ـ من تجاوز الميقات وأحرم بعده ولم يرجع لأنه لا يحمل تصريحاً؛ فحجه صحيح وفعله حرام؛ من وجهين:

أحدهما: تعدي حدود الله ﷻ؛ بترك الإحرام من الميقات.

الثاني: مخالفة أمر ولاة الأمور الذي أمرنا بطاعتهم في غير معصية الله.

٢٧ ـ إن أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج لم يكن متمتعاً سواء وقعت أفعالها في أشهر الحج أو قبلها.

٢٨ ـ من لبس ثوبه لعدم حمله التصريح ليس بمكره، وذلك لأنه متاح له استخراج التصريح بأيسر السبل، ولا يفعل مثل هذه التصرفات إلا الذين يحجون النافلة في سنين متتابعة.

٢٩ ـ أن الحصر يحصل بكل مانع أو حابس يحبس المحرم عن الحرم، وأنه كالمحصر بالعدو سواء بسواء.

٣٠ ـ أن المحصر مطلقاً يحل حين يحصر بعد أن يذبح هديه.

٣١ ـ وجوب الفدية على من تعمد شم الطيب ولكن يقيد هذا القصد بإرادة الاستمتاع بالطيب، أما إذا كان يريد التجربة واختباره؛ هل هو جيد أم رديء؟ فلا فدية عليه.

٣٢ ـ أن الصابون المطيب بالرياحين ونحوها مما لم يتخذ للتطيب يجوز استعماله، أما إذا كان مطيباً بما يتخذ للتطيب كالمسك ونحوه فلا يجوز استعماله.

٣٣ ـ أن الزعفران وغيره من الطيب إذا وضع في طعام أو شراب فذهب ريحه وطعمه جاز للمحرم تناوله سواءٌ طبخ أم لا.

٣٤ ـ أن من مس طيب الكعبة قاصداً فعلق به فعليه الفدية.

٣٥ ـ من كرر لبس زيه من الجنود والأطباء وغيرهم، ولم يكن كفر عن اللبس السابق، لا تكرر عليه الكفارة؛ ولا يجب عليه إلا كفارة واحدة.

٣٦ ـ أن الأحوط هو ترك لبس الكمامات للرجل؛ خاصة إذا كان يغطي أكثر الوجه.

٣٧ ـ عدم جواز لبس الإزار المخيط، مع القول بعدم منع وضع الحُجزة في أعلى الإزار، ووضع التكة فيها ليربط بها الإزار.

٣٨ ـ حرمة ما ظهر في العصور المتأخرة من وضع قطعة ثالثة تحت الفرج لتستر العورة وتربط بالإحرام بكبسات معدنية.

٣٩ ـ جواز الطواف في الدور الأول والسطح على كل حال؛ سواءً كان زحاماً متصلاً أو غير متصل، وسواءً كان مرتفعاً عن الكعبة أم لا.

٤٠ ـ جواز الطواف على السير الكهربائي لو وجد حتى بغير عذر، أما إذا وجدت الحاجة الماسة واشتد الزحام فإن العذر في هذه الحالة واقع، والقول بالجواز متفق عليه.

٤١ ـ المسعى مشعر مستقل له أحكامه الخاصة؛ على أن هذا الاستقلال لا يمنع الطائف من المرور فيه أثناء طوافه؛ في حال الحاجة الملحة، والزحام الشديد، وعدم القدرة على إكمال الطواف إلا بالنزول فيه، ثم العودة إلى

المطاف مرة أخرى وذلك بقدر الحاجة، أما في حال عدم الحاجة فلا يجوز مرور الطائف فيه.

٤٢ ـ جواز نقل المقام من موضعه إلى موضع مسامت لموضعه، يحصل به التوسيع على الطائفين، وراحة المصلين.

٤٣ ـ جواز طواف الحائض إذا استحال بقاؤها وامتنع رجوعها لمكة بيسر وسهولة.

٤٤ ـ توقف الدم بعد نزوله؛ نتيجة أخذ دواء يرفعه؛ لا بد من النظر فيه من حيث علامات الطهر؛ فإن ظهرت اعتبر طهراً مهما قل وقته، وإن لم تظهر فلا يعتبر طهراً ما دام في وقت إمكان نزول الحيض.

٤٥ ـ من حمل النجاسة عالماً بها غير قادر على إزالتها لعذر؛ كمن يحمل قسطرة البول لمرض فيه، أو من أصابه سلس بول أو المستحاضة؛ ومن هذا حاله فقد جمع بين أمرين: وهما الحدث المستمر، وحمل النجاسة، وقد أجمع أهل العلم على عذرهم، وأن صلاتهم وطوافهم صحيحان.

٤٦ ـ أن طواف النساء مع الرجال على حدة بغير اختلاط هو الفعل الجائز المشروع، وأما طوافهن منفردات عن الرجال؛ بأن يخصص لهن وقت لطوافهن، والرجال لهم وقت، وهذا وإن كان يزيل مفسدة الاختلاط بين الرجال والنساء؛ ولكن النصوص لم تدل عليه، ولم يكن من فعل السلف.

٤٧ ـ وقوع الدعاء بصوت واحد؛ مثل ما يقع في المطاف في هذه الأزمان؛ فهو بلا شك أمر منكر لما فيه من الاجتماع على الدعاء بصوت واحد، وقد عده الشاطبي وغيره من أهل العلم مثالاً على الابتداع في هيئات العبادات وكيفياتها. ولما فيه من رفع الصوت بالدعاء، وفيه تشويش على الطائفين وإيذاء لهم.

وأما تخصيص أشواط الطواف أو السعي بأدعية خاصة، وهذه الأدعية تقرأ من كتب قد خصصت كل شوط بدعاء معين، فهذا كما نص غير واحد من أهل العلم على أنه بدعة محدثة.

٤٨ ـ لا شك أن هذه الدولة المباركة منذ عصرها الأول لم تخرج عن مشورة أهل العلم في أي شأن من شؤون المناسك، ولعل ما حصل من خلاف حول توسعة المسعى من الخلاف السائغ ولله الحمد، وأمر ولي الأمر يرفع الخلاف. وهاهنا بعض المقترحات التي قد تزيل الخلاف ويحصل بها التوضيح للعلماء:

أولاً: تثبيت شهادة من شهد باتساع الصفا والمروة من الشهود في المحكمة الشرعية، مع اعتبار شروط الشهادة المعلومة، وإظهار هذه الشهادة لأهل العلم، وجمع الشهود بالعلماء من الموافقين والمعارضين؛ ليعلم مدى فهم الشهود لما شهدوا به، ويكون هناك زيارة ميدانية تطبيقية على أرض الواقع؛ تجمع بين العلماء والشهود.

ثانياً: عمل مجسات من المنطقة التي تنتهي إليها التوسعة الجديدة جهة الصفا، ومن المنطقة التي تنتهي إليها التوسعة الجديدة في جهة المروة، وعمل مجسات من جبل الصفا ومن جبل المروة ومقارنة العينات، وإظهار هذه الدراسة لأهل العلم والباحثين، ولا شك أن معهد خادم الحرمين الشريفين لأبحاث الحج لديه الآلية والأجهزة التي يمكن أن تقيس ذلك وتوضحه.

ثالثاً: دراسة المشاريع السابقة وخاصة التوسعة السعودية عام ١٣٧٥هـ والتي أخذ فيها شيء من جبلي الصفا والمروة للتوسعة على الناس، والتي لا شك أن مخططاتها ودراساتها وما فعل فيها على وجه التحديد موجود أو جزء منها، وإبراز تلك الدراسات وبحثها من العلماء وإخبارهم بما تم فيها، واستدعاء المهندسين والمقاولين القائمين على تلك التوسعة الأولى، والذي لا زالوا موجودين أو بعضهم، وجمعهم بأهل العلم ليتحقق أهل العلم من الجزء المزال من الجبلين.

رابعاً: لا شك أن الخلاف في مثل هذه المسائل العلمية الشرعية سائغ، وللعامي أن يقلد من يرى أنه أعلم وأتقى، ولذا لا ينبغي إلزام الناس جميعاً بإتباع أحد القولين في الخلافات المعتبرة القوية بطريقة أو بأخرى، ولذا فإن من الحلول القائمة أن يبقى المسعى القديم على حاله؛ في كونه مسارين

للذاهب من الصفا إلى المروة، وللقادم من المروة إلى الصفا، وبينهما مسار للعربات بنفس التفصيل السابق، ويجعل في المسعى الجديد نفس التوزيع إلى ثلاثة أجزاء، ومن رأى جواز السعي في الجديد سعى فيه، ومن رأى عدم جواز السعي في المسعى الجديد سعى في القديم، ولا يثرب أحد على أحد، والظن في هذه الحكومة الرشيدة التي ما فتئت تجمع الناس، وتقرب قلوبهم أن تأخذ بهذا الاقتراح أو ما شابهه؛ مما يجمع القلوب ويطمئنها لكمال عبادتها، وأدائها على الوجه الأتم الأكمل، **أقول هذا مع علمي بأن التوسعة قد قامت الآن؛ ولكن ذلك من باب النصيحة لولاة المسلمين وعامتهم، وليتضح لأهل العلم المناط الشرعي، ولكي تتحد الفتوى في ذلك ولا يحصل ما حصل الآن من البلبلة في صفوف طلاب العلم والعلماء بين مجيز ومانع ومتوقف، مما ترتب عليه إفتاء البعض بعدم صحة عمرة المعتمرين، أو حج الحجاج، وأمرهم بإعادة السعي مرة أخرى، والله المستعان.**

٤٩ ـ حد المسعى العلوي هو نهاية ممر العربيات، فبه ينتهي ما بين الصفا والمروة. ولذا الدوران على قبة الصفا وقبة المروة ليس واجباً ولا حتى مستحباً.

٥٠ ـ أن من مرَّ بعرفة بطائرة أو نحوها من المركوبات، وهو يقصد الحج، من بعد زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع فجر يوم النحر؛ فقد أدرك الحج.

٥١ ـ في حال الازدحام لا يجوز الوقوف بعرنة نظراً لورود النص بالنهي عن الوقوف فيها.

٥٢ ـ لو وقف خارج حدود عرفة جهلاً سواءً في الجزء الخارج من عرفة من مسجد نمرة، أو غيره من الأماكن الخارجة عن عرفة؛ فلا حج له، وكذا من فاته الوقوف في عرفة لأي سبب من الأسباب فقد فاته الحج.

٥٣ ـ وقوف المغمى عليه في عرفة يختلف باختلاف حاله؛ فإن كان ممن يسهل رجوعه لأداء الحج مرة أخرى، ولا يشق عليه ذلك فلو قيل بقول لا يجوّز وقوفه لكان سائغاً أخذاً بالاحتياط للعبادة، وخروجاً من هذا الخلاف

القوي، وإن كان ممن لا يمكن رجوعه، ويشق عليه ذلك فيمكن أن يقال في حقه بالجواز.

٥٤ ـ أن من لم يستطع دخول المزدلفة حتى طلوع الشمس لتعطل حركة السير أو ازدحامه؛ مع عدم قدرته على ترك وسيلة النقل ـ ومن ثم وصوله إلى مزدلفة ـ إما لخوفه على نفسه أو أهله أو ماله، فلا يجب عليه دم لوجود العذر.

٥٥ ـ من مرَّ بالمزدلفة فقط معذوراً بفعله؛ وذلك لعدم قدرته على التوقف؛ لأنه منع منه، أو عدم قدرته على الرجوع بعد أن خرج منها، فالمعذور يكفيه المرور، ولا يجب عليه دم.

٥٦ ـ من ترك المبيت بالمزدلفة أو منى للقيام على مصالح الحجاج فلا يجب عليه بتركه دم.

٥٧ ـ إذا وجد في السيارة العدد الكثير من الأقوياء وعدد من الضعفة؛ فلا يخلو الحال إما أن ينتظر الضعفة حتى ينصرفوا مع الجميع وهذا أفضل بلا شك، فإن كان الضعفة لا يستطيعون المكث؛ فإما أن يستطيع الأقوياء ـ ممن معهم في السيارة ولا يحتاج لهم الضعفة ـ البقاء في مزدلفة وينصرف الضعفة ومن يحتاجون فهذا أولى ـ بلا شك ـ، أما إن لم يستطع باقي الأقوياء المكث خشية الضياع والإرهاق فهنا يجوز انصرافهم جميعاً.

٥٨ ـ جواز جمع التقديم في المزدلفة.

٥٩ ـ إذا خشي الحاج أن يخرج وقت العشاء قبل أن يصل إلى المزدلفة فإنه في هذا الحال يكون الواجب عليه أن يؤديها قبل أن يخرج وقتها.

٦٠ ـ من لم يستطع النزول من السيارة ليصلي، ولم يبق من وقت العشاء إلا ما يكفي لأداء الصلاة؛ يصلي في سيارته على حاله، ويأتي بما يمكنه من الشروط والأركان والواجبات.

٦١ ـ الزحام الذي لا يغلب على الظن التضرر منه لا يعتبر عذراً يبيح الانصراف من المزدلفة لغير الضعفة.

٦٢ ـ أن الانصراف قبل نصف الليل لا يجوز للضعفة والمرضى ولا لغيرهم.

٦٣ ـ الزحام الذي يعتبر عذراً يجيز الانصراف هو ما غلب على الظن وقوع الضرر منه، ولا شك أن اعتباره عذراً بهذا الوصف يستوي فيه الرجل والمرأة والقوي وغيره، ولذلك نص بعض أهل العلم المعاصرون على جواز انصراف الرجال الأقوياء في هذا العصر في آخر الليل.

٦٤ ـ عدم جواز البناء في منى حتى ولو كان ذلك البناء من الأكشاك التي لها تصميمات فنية وأسس قوية؛ لأنها في حكم البناء، إذ لا فرق بين ما بني من خشب أو حجارة أو لبن إذا أقيمت على وجه من شأنه الثبات والدوام؛ لأنها قد تفضي مع طول العهد إلى بقائها، والطمع في تملكها، أو الاختصاص بها على الأقل، أما البناء على سفوح جبال منى مما لا يتمكن الحجاج من استغلاله فجائز إذا كان البناء من بيت المال.

٦٥ ـ جواز تأجير الخيام في منى ولكن بضوابط مهمة:

أ ـ يراعى في قيمة الإيجار أن تكون متناسبة مع قيمة هذه الخيام حتى تنتهي قيمة تكلفة تلك الخيام، ثم يكتفى في قيمة الإيجار بقيمة تكاليف الصيانة والخدمات فحسب.

ب ـ في المساحة: يراعى أن لا يعطى الشخص أو الحملة أو المؤسسة أكثر من حاجتها، ويلزم من زاد لديه شيء من الخيام أن يرده إلى الجهة المختصة، واسترجاع المبلغ المخصص له، فإن لم يكن ذلك ممكناً فلا مانع أن يؤجر تلك الخيمة بنفس القيمة التي استأجرها بدون زيادة وما زاد فهو حرام أخذه وأكله، ومن تعمد الزيادة في المساحة ليؤجر فقد اغتصب المكان؛ لأنه لا حق له فيه؛ ولأنه أخذ قدراً زائداً عن حاجته، فإن زاد في الأجرة فقد جمع الإثمين.

ج ـ في الموقع لا يكون الموقع له تأثير في قيمة الإيجار لأن الإيجار لتكلفة الخيام؛ وهي متساوية في أول منى وآخرها، ومن زاد الأجرة اعتباراً للموقع فمعنى ذلك أنه زاد من أجل الأرض التي لا يختص بها أحد دون أحد، فلا يحق له أن يزيد في أجرتها.

د ـ في التوزيع: يكون بحسب الأسبقية، ولما كان ذلك متعذراً في الوقت الحالي جعلت القرعة حلّاً للمشاحة، فيكون التوزيع بالقرعة وقد نص أهل العلم بأنه إذا سبق إلى شيء من المباحات اثنان فأكثر أقرع بينهما، وقيل للإمام أن يقدم أحدهما لأنه له نظراً واجتهاداً.

٦٦ ـ من لم يجد مكاناً يبيت فيه في منى إلا بأجرة فهل يلزمه دفعها أو لا؟ لا يخلو من حالين:

الحال الأول: أن تكون أجرة الخيمة بأجرة المثل، وكان قادراً على تلك الأجرة، غني عنها، فاضلة عن نفقته، وقضاء دينه، ونفقة من يلزمه نفقته؛ فإن فضلت عن ذلك لزمه أن يدفعها في استئجار الخيمة.

الحال الثاني: أن تكون أجرة الخيمة بأكثر من أجرة المثل، فإذا زادت عن أجرة المثل زيادة فاحشة فلا يجب عليه أن يستأجر حين ذاك. أما إذا كانت الزيادة على ثمن المثل في إجار خيام منى يسيرة فلا تمنع من لزوم الاستئجار، ولكن يشترط أن يكون المؤجر هو الخيمة لا المكان.

٦٧ ـ من لم يجد في منى مكاناً إلا بأجرة أعلى من أجرة المثل بكثير وهو قادر على بذلها؛ فلا يجب عليه بذلها، ولكن هل يجوز له بذلها مع كون طلبها غير مشروع؟ الصحيح جواز بذلها، وإثم طلب الأجرة الزائدة على من طلبها لا من دفعها.

٦٨ ـ أن ما كان في منى طريقاً مطروقاً للسيارات أو المارة، أو موصلاً للمشعر؛ كالجمرات مثلاً فلا يكون مبيتاً لا هو ولا رصيفه، أما ما ليس طريقاً مطروقاً بأن كان مغلقاً مثلاً، أو بعيداً عن أماكن الزحام ولا يعتبر ممراً للمشاة فيجوز المبيت فيه. أما ما كان خلاف ذلك فلا يجوز للحاج أن يبيت فيه فيضر بنفسه أو بالمسلمين.

٦٩ ـ جواز استغلال الأماكن الفارغة، التي لا تمنع من الانتفاع بالمساحات التي سبق إليها، أو أجرت خيامها.

٧٠ ـ من علم أن حملته أو رفقته لن يبيتوا بمنى، بأن تكون الرفقة أو

الحملة قد عينت للحجاج مكاناً في مزدلفة؛ فإن كان يستطيع أن يحجز مع حملة أخرى تناسب قدرته المادية بمنى؛ فهذا يجب عليه تغيير حملته إلى الحملة الأخرى، أما إن كانت الحملات التي تناسب قدرته المادية على حد سواء كلها تبيت في المزدلفة ليالي التشريق، أو قد يحصل لهم المبيت بمنى وقد لا يحصل لهم، أو قد فات إمكان التسجيل مع الحملات التي تبيت بمنى ولم يتبق إلا هذه، فيجوز له والحال هذه التسجيل فيها.

٧١ ـ أن من لم يجد مكاناً في منى؛ يبيت حيث انتهى الناس، أو بعد آخر خيمة من خيام الحجاج.

٧٢ ـ أن المعتبر في المبيت أن يحصل في منى الليل كله، أو أكثره، أو معظمه.

٧٣ ـ أن سائر أهل الأعذار يلحقون بأهل السقاية والرعاة؛ وبناء على ذلك فإن من ذهب للطواف أو نحوه ففاته أكثر الليل فلا يلزمه فدية، خاصة إذا كان طوافه للإفاضة.

٧٤ ـ أن الضعفة يجوز لهم الرمي بمجرد وصولهم إلى منى ولو كان ذلك قبل الفجر؛ للإذن الذي ورد في حقهم، على أن يكون انصرافهم بعد ذهاب أكثر الليل وليس نصفه، وأما الأقوياء فلا يجوز لهم الرمي قبل طلوع الشمس.

٧٥ ـ **أن القول بالرمي بعد الزوال هو القول الأولى بالتقديم**؛ خاصة إذا علمنا أن الناس إذا علموا بالرخصة، ورموا قبل الزوال، فسيجتمعون بعد طلوع الفجر؛ ليرموا وينصرفوا، فيحصل ما حصل عند الزوال سواء بسواء، وكذلك يؤيد تقديم هذا القول في الترجيح ما رأينا في حج ١٤٢٧هـ وما بعده من جهد رائع بذلته الدولة ـ وفقها الله ـ ممثلة بوزارة الداخلية، من حسن تنظيم منطقة الجمرات، ومنع الافتراش فيها، وجعل مسارات مستقلة لكل اتجاه؛ مما نتج عنه ـ ولله الحمد ـ حفظ الأرواح، وإذا أضيف عليه بعون الله الأدوار المتتابعة والتي ستجهز في سنوات قادمة؛ سيكون الرمي آمناً، والحجاج آمنين، مما يدل على أن حسن التنظيم ـ هو بإذن الله ـ السبب

الرئيس بعد الله في حفظ الأرواح، وليس للفتوى بالرمي بعد الزوال أثر فيما نراه من ذهاب الأرواح، والأثر الأكبر هو في حقيقة الأمر لحسن التنظيم، والتزام الناس به، واختيار الأوقات المناسبة للرمي. **وإذا نظرنا في قوة القول القائل بجواز الرمي قبل الزوال فإنه لا بد من اعتباره** في حال وجود الحاجة له عند اشتداد الزحام، وخوف الهلكة، أو ارتباط الحاج بموعد في رحلة، أو حملة أو رفقة ونحو ذلك؛ ولعل ذلك يختص بيوم النفر الأول الذي هو محل الازدحام والحاجة إلى الانصراف.

٧٦ ـ رجحان القول بجواز رمي الجمار ليلاً في جميع الأيام إلا المتعجل فإنه يرميها قبل غروب الشمس يوم الثاني عشر.

٧٧ ـ أن أيام التشريق كاليوم الواحد، ومن رمى عن يوم في الذي بعده لا شيء عليه، ولكن لا يجوز تأخيره يوم إلى يوم آخر إلا لعذر؛ فهو وقت له كالوقت الضروري.

٧٨ ـ تفويج الحجاج أمر تنظيمي محمود؛ قد يكون مستحباً، وقد يكون واجباً بحسب القصد منه كما ذكر، بشرط أن يوافق ذلك التفويج وقتاً مشروعاً للرمي، فلا يجوز تفويج الحجاج لرمي اليوم التالي ابتداءً من نصف الليل إذ لا اعتبار لهذا الرمي وفيه خداع وتغرير بالحجاج وإنقاص لنسكهم بدون دليل، وبناءً على ما ذكر فلا يجوز تفويج الحجاج لرمي اليوم الجديد قبل طلوع فجره.

٧٩ ـ يجوز الرمي بما قد رمي به من الجمار، وإن كان الأصل والأفضل هو التقاط الجمار كما فعل النبي ﷺ من غير هذا المكان، لكن عند وجود الحاجة فلا بأس؛ خاصة في هذه الأزمان مع اشتداد الزحام وحصول الارتباك أثناء الرمي وسقوط الجمار من الرامي قبل الرمي، وعدم إمكان البحث عما سقط.

٨٠ ـ يجوز الرمي من الأدوار العليا.

٨١ ـ رمي جمرة العقبة من خلفها لا يخلو من أحد حالين:

الأول: أن يرمي جمرة العقبة من خلفها ولكن بأن تقع الجمار في المرمى القائم من الجهات الأخرى، وهذا جائز.

الثاني: أن يرمي جمرة العقبة من خلفها بحيث تقع الجمار في الجهة الخلفية، أو يرميها من الجهات الأخرى وتقع الجمار في الجهة الخلفية، وهذا غير جائز.

٨٢ ـ إصابة الرامي للشاخص **له أوجه منها**: أن يرمي الشاخص قاصداً له بالرمي دون أن يقصد المرمى (الحوض): فإما أن تصيب الجمرة الشاخص ثم ترتد إلى المرمى وهذا الفعل في قول أكثر أهل العلم يجزئه، أو أن يقصد الشاخص دون المرمى وتقع الجمرة خارج المرمى فهذا لا يجزئ رميه؛ باتفاق، أو أن يقصد الشاخص دون المرمى وتستقر الجمرة على الشاخص ولا تقع في المرمى والظاهر في حكمها التفصيل فإن وقعت على طرف الشاخص أجزأت وإن وقعت على أعلاه لم تجزه.

أما: أن يقصد برميه المرمى (الحوض) ولكن الحجارة أصابت الشاخص فإما أن تصيب الشاخص ثم ترتد إلى المرمى؛ فاتفاق أهل العلم على إجزاء الرمي، أو أن يقصد المرمى فتضرب الشاخص وتخرج عن المرمى فلا يجزئ رميه في هذه الحال، أو أن يقصد المرمى فتضرب بالشاخص وتستقر عليه ففيها التفصيل السابق.

٨٣ ـ وجوب الإنابة عند العجز عن الرمي، ولا يسقط الرمي بحال.

٨٤ ـ المريض أو المعذور إذا كان مرضه يرجى برؤه قبل ذهاب أيام التشريق، والعذر يرجى زواله قبل انقضائها؛ فالأفضل في هذه الحال هو تأخير الرمي وليس التوكيل، أما إذا كان المرض لا يرجى برؤه والعذر لا يرجى زواله قبل انقضاء أيام التشريق؛ ففي هذا الحال التوكيل والاستنابة أفضل من التأخير.

٨٥ ـ شدة الزحام عند الجمرات ليست عذراً مبيحاً للاستنابة سواء في حال الرجال القادرين أو النساء القادرات؛ وذلك لأن لاختيار الوقت المناسب للرمي أثراً في خفة الزحام.

٨٦ ـ من وكل على الرمي وسافر قبل رمي الوكيل لا يخلو من حالين:

الأول: أن يكون توكيله بلا عذر بأن يكون قادراً على الرمي فالتوكيل غير جائز.

الثاني: أن يكون التوكيل بعذر بأن يكون غير قادر على الرمي فالتوكيل صحيح، ولكن طواف الوداع غير صحيح فعليه دم من أجله، وإن ترك شيئاً من المبيت فعليه دم من أجله أيضاً.

٨٧ ـ جواز توكيل الغير بذبح الهدي وتوزيعه. وإجزاء الهدي حتى لو ذبحه وتركه بدون توزيع، ولكن من تركه وعنده من يأخذه فهذا لا بأس به، وأما إذا تركه ولا أحد عنده يأخذه فذبحه مجزئ، وتركه للحم ليفسد حرام لما فيه من إضاعة المال ومخالفة أمر الله بالإطعام منها والأكل.

٨٨ ـ لا ينيب في ذبح الهدي إلا من يثق به، أو يغلب على ظنه صدقه.

٨٩ ـ لو وكل من يثق به على ذبح هديه وطاف للوداع وسافر قبل ذبح الوكيل للهدي فلا بأس، إذا كان الوكيل سيذبحه في وقته.

٩٠ ـ لا يجوز ذبح الهدي في غير الحرم، وأن لا يذبحه خارجه حتى لو كان في فجاج مكة الخارجة عن الحرم احتياطاً.

٩١ ـ جواز نقل لحوم هدي التمتع والقران خارج الحرم وإطعامه للمسلمين المحتاجين الأشد حاجة فالأشد أو الأقرب من المحتاجين، أما ما ذبح في الحرم من جزاء الصيد، وفدية الأذى، أو ارتكاب المحظور، أو ترك واجب؛ فلا يجوز نقله خارج الحرم للنص على أنه لفقراء الحرم، أما ما ذبح خارج الحرم من جزاء، أو هدي إحصار؛ مما يجوز ذبحه خارج الحرم فهذا ينقل ويوزع في أي مكان.

٩٢ ـ إن وجد من مكائن الحلاقة ما يزيل الشعر بحيث لا يرى من الشعر شيئاً، فهذا يسمى حلقاً كحلاقة الموسى وإلا فهو تقصير.

٩٣ ـ أن من قصر أسفل الرأس على شكل دائرة مثلاً، فإن فعله لا يكفي في أصح قولي العلماء، وأن تقصير بعضه دون بعض لا يجزئ.

٩٤ ـ من خرج من مكة بلا وداع عليه الرجوع إن كان قريباً، فإن بعُد فلا يجب عليه الرجوع وعليه الدم إن لم يرجع، فإن بلغ مسافة قصر لم يجب عليه الرجوع، **ومن كان بعيداً ورجع ليأتي بطواف الوداع** فلا دم عليه، وإن كان الأيسر في حقه أن يمضي فليمض وعليه دم.

٩٥ ـ كل من قال بوجوب طواف الوداع قال بوجوب أن يكون بعد نهاية النسك.

٩٦ ـ من لم يستطع طواف الوداع بنفسه ولا محمولاً فقد يقال في حقه إنه معذور، فيقال بسقوطه عنه، وعدم وجوب الدم، وإن فدى فهو أحوط.

٩٧ ـ عدم جواز المكث بعد طواف الوداع؛ على أن يستثنى من ذلك المكث للضرورة؛ كالبحث عن مفقود، أو انتظار الرفقة، ونحو ذلك مما هو غير متعمد وضروري.

٩٨ ـ لا ينبغي توسعة الممر لصعود جبل عرفة، ولا السعي في جعله طريقاً مسلوكاً؛ لما فيه من تقرير البدعة، وتسهيل الطريق لفاعليها.

٩٩ ـ استحباب تكرار العمرة في العام الواحد مراراً. فأما إن كان تكرار العمرة في أيام التشريق: فإما أن يكون لحاج، أو لغير حاج. فإن كان لحاج فهو محرم، وإن كان لغير الحاج فهو داخل في حكم العمرة المكية؛ والراجح عدم مشروعية أو استحباب تكرار العمرة المكية بصورة متوالية، وإن قيل بجواز التكرار لعذر كأهل الدول البعيدة الذي يحبون أن يعتمروا عن آبائهم الذين لم يعتمروا بعد، ويخص ذلك لمن يشق رجوعه للحرم مرة أخرى.

١٠٠ ـ أن الأصل تفضيل الحج على الصدقة إلا أن تعرض حالة أعظم أهمية من الحج، لا تندفع إلا ببذل نفقة الحج فيها؛ فتفضل الصدقة فيها عند ذلك؛ هذا بشكل عام، أما في هذا الزمان فالأظهر في حكم المسألة أن التصدق بنفقة الحج النافلة أولى من الحج نفسه.

١٠١ ـ انتهاء وقت التعجل بغروب شمس أوسط أيام التشريق. أما من نوى التعجل فغربت عليه الشمس ولم يرم لشدة الزحام فلا يخلو حاله: **إما أن**

يكون قد ارتحل بأن يكون قد جمع أثاثه وحمله وسار به ليرمي؛ فهذا ممن ارتحل قبل الغروب؛ ولكنه لم يخرج من منى لأنه عرض له ما يمنعه من الخروج، فإنه يستمر ولا شيء عليه. وأما لو غربت عليه الشمس وهو لم يرتحل بعد، وإنما هو عازم على الرحيل، وقد أخذ ببعض شغل الارتحال؛ فإنه يستمر ولا شيء عليه.

١٠٢ ـ حكم ما يسمى بالحج السريع ـ ٢٤ ساعة ـ أنه قد يكون مجزياً ـ وهو بلا شك ـ ناقصٌ نقصاً كبيراً، وإجزاؤه لأنه جاء بالأركان فتبرأ به الذمة، وجبر الواجبات بالدم، ونقصه لأنه لم يوافق هدي النبي ﷺ، وطريقته وسنته، وهو في حقيقته استهتار وتلاعب بشعائره وأحكامه، وخاصة لمن فعله تعمداً للبحث عن الراحة.

١٠٣ ـ زيارة أماكن المشاعر في غير وقت العبادة من باب التعبد؛ كمثل ما يفعله البعض من زيارة جبل عرفة لا للتعرف عليه؛ وإنما لنيل بركته، والصلاة عنده، والتصوير بين جنابته، وأخذ شيء من ترابه وأحجاره، لا شك أن هذه الزيارة التعبدية على هذا الوجه غير مشروعة وهي من الإحداث في الدين.

وختاماً أسأل الله العلي العظيم أن يتقبل هذا العمل على ما فيه من القصور، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يرزقني به ومن أعانني عليه؛ بإشراف، أو طباعة، أو مساعدة جزيل الثواب، ورفعة الدرجات في الدنيا والآخرة؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



أهم الفهارس العامة

أولاً: فهرس المصادر والمراجع

١ ـ **أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية**: طبع ونشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بإدارة الطبع والترجمة، الرياض، الطبعة الأولى.

٢ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**: لعلي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق جماعة من العلماء.

٣ ـ **الإجماع**: لأبي بكر بن محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٨هـ)، دار الدعوة، الإسكندرية، هـ١٤٠٢، الطبعة الثالثة، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد.

٤ ـ **الأجوبة النافعة عن المسائل الواقعة**: للشيخ عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي إلى تلميذه عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، اعتنى به هيثم جواد الحداد، بإشراف الشيخ عبد الله بن عقيل، ط ١، ١٤١٩هـ، دار ابن الجوزي.

٥ ـ **الآحاد والمثاني**: للحافظ أبي بكر عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني (ت٢٨٧هـ)، تحقيق باسم الجوابرة، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى عام ١١٤١هـ.

٦ ـ **الإحرام بالإزار المخيط**: رسالة مختصرة من كتاب المشكل من لباس الإحرام، د. إبراهيم بن محمد الصبيحي، مطبوع رقم ٥٠ للمكتب التعاوني للدعوة وتوعية الجاليات بالربوة.

٧ ـ **الإحرام بالحج والعمرة**: دراسة مقارنة، د. فؤاد سليمان الغنيم، إشراف الشيخ عبد العزيز الداود ١٤٠٧هـ.

٨ ـ **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان**: علاء الدين بن بلبان (ت٧٣٩هـ)، ضبط كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٩ ـ **إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام**: للشيخ تقي الدين أبي الفتح الشهير بابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ)، مطبوع مع حاشية العدة للصنعاني، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ، المكتبة السلفية.

١٠ ـ **أحكام الإعلانات التجارية والجوائز الترويجية**: لمحمد بن علي الكاملي، ط١، ١٤٢٢هـ، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة.

١١ ـ **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**: لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (ت٤٥٠هـ) نشر دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ.

١٢ ـ **الأحكام الفقهية المتعلقة بالمكان في العبادات**: د. فؤاد بن سليمان الغنيم، إشراف د. بندر السويلم، كلية الشريعة بالرياض، قسم الفقه، ١٤١٦هـ.

١٣ ـ **أحكام القرآن**: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (٢٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ، تحقيق عبد الغني عبد الخالق.

١٤ ـ **أحكام القرآن**: لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (ت٣٧٠هـ)، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١٥ ـ **أحكام القرآن**: للإمام محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت٥٤٣هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الفكر، بيروت.

١٦ ـ **أحكام اللباس المتعلقة بالصلاة الحج**: د. سعد تركي الخثلان، دار الرسالة، ط ١، ١٤٢٢هـ.

١٧ ـ **أحكام أهل الذمة**: لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق يوسف البكري وشاكر توفيق، رمادي للنشر، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

١٨ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: للعلامة علي بن محمد الآمدي الشافعي (ت٤٦٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق د. سيد الجميلي.

١٩ ـ **الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**: للإمام شهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤١٦هـ.

٢٠ ـ **أخبار المدينة**: أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، تحقيق علي محمد دندل وياسين سعد الدين بيان.

٢١ ـ **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**: أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، دار الأندلس للنشر، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، تحقيق رشدي الصالح ملحس.

٢٢ ـ **اختلاف العلماء**: لأبي عبد الله بن نصر المروزي (ت٢٩٤هـ)، تحقيق صبحي السامرائي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٢٣ ـ **الاختيارات الفقهية**: لأبي الحسن علاء الدين علي بن محمد البعلي الدمشقي (ت٨٠٣هـ)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

٢٤ ـ **الآداب الشرعية والمنح المرعية**: شمس الدين محمد بن مضلع المقدسي مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، الطبعة الثانية، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عمر القيام.

٢٥ ـ **إرشاد السالك إلى أفعال المناسك**: لبرهان الدين إبراهيم بن فرحون المالكي (ت٩٧٧هـ)، مكتبة العبيكان ط الأولى ١٤٢٣هـ، تحقيق د. محمد بن الهادي أبو الأجفار.

٢٦ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**: للإمام محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٧ ـ **الإرشاد إلى سبيل الرشاد**: الشريف محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي (ت٤٢٨هـ) تحقيق د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٢٨ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**: للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية عام ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي.

٢٩ ـ **أساس البلاغة**: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، دار الفكر، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

٣٠ ـ **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار**: للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ط ١، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض.

٣١ ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ، الطبعة الأولى، تحقيق علي محمد البجاوي.

٣٢ ـ **استيفاء الحقوق من غير قضاء**: د. فهد بن عبد الرحمٰن اليحيى، ط١، ١٤٢٦هـ، دار كنوز أشبيليا.

٣٣ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**: لأبي الحسن علي بن محمد الجزري (ت٦٣٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، تحقيق عادل الرفاعي.

٣٤ ـ **أسنى المطالب (شرح روض الطالب)**: للإمام أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي (ت٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٣٥ ـ **أسهل المدارك، شرح إرشاد السالك**: لأبي بكر بن حسن الكشناوي المالكي، (ت١١٥٤هـ) دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.

٣٦ ـ **الأشباه والنظائر**: للإمام زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (ت٩٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، طبع عام ١٤٠٥هـ.

٣٧ ـ **الأشباه والنظائر**: للإمام جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

٣٨ ـ **الإشراف على مسائل الخلاف**: للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ)، مطبعة الإدارة، ط ١.

٣٩ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**: لحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) دار الجيل، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٢هـ، تحقيق علي البجاوي.

٤٠ ـ **الأصل**: لمحمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ) تعليق: أبي الوفاء الأفغاني، الطبعة الأولى عام ١٤١٠هـ، عالم الكتب، بيروت.

٤١ ـ **أصول السرخسي**: لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر (٤٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٤٢ ـ **إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين**: لأبي بكر المشهور بالسيد البكري الدمياطي المصري، دار الفكر، بيروت، لبنان، طبع عام ١٤١٤هـ.

٤٣ ـ **الاعتصام**: لأبي إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

٤٤ ـ **إعلاء السنن**: لظفر بن أحمد العثماني التهانوي، المتوفى سنة ١٣٩٤هـ تحقيق حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، وطبعة منشورات إدارتي القرآن والعلوم الإسلامية بباكستان.

٤٥ ـ **الأعلام (قاموس تراجم)**: لخير الدين الزركلي، (ت١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة التاسعة عام ١٩٩٠م.

٤٦ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**: لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ١٤٠٧هـ.

٤٧ ـ **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**: للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم (ت٧٥١هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

٤٨ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**: لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٦٩هـ، الطبعة الثانية، تحقيق محمد حامد الفقي.

٤٩ ـ **الإقناع، في حل ألفاظ أبي شجاع**: للشيخ محمد الشربيني الخطيب، (ت١٠١٣هـ) ـ صاحب مغني المحتاج ـ وهو من أعيان القرن العاشر، دار إحياء الكتب العربية، لعيسى الحلبي بمصر.

٥٠ ـ **الأم**: للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٥١ ـ **الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع**: أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ـ ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، الطبعة الأولى، تحقيق أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي.

٥٢ ـ **الإمتاع بالأربعين المشابهة السماع**: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ، ط الأولى، تحقيق محمد حسن الشافعي.

٥٣ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**: للعلامة علاء الدين أبي الحسين علي بن سليمان المداوي الحنبلي (ت٨٨٥هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية عام ١٤٠٦هـ.

٥٤ ـ **الإيضاح في مناسك الحج والعمرة**: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، ط الخامسة ١٤٢٤هـ، دار البشائر الإسلامية.

٥٥ ـ **الباعث على إنكار البدع والحوادث**: عبد الرحمٰن بن إسماعيل أبو شامة، (ت٦٦٥هـ)، دار الهدى، القاهرة، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، الطبعة الأولى، تحقيق عثمان أحمد عنبر.

٥٦ ـ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**: لزين الدين إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

٥٧ ـ **البحر الزخار**: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت٢٩٢هـ)، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، المدينة، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق د. محفوظ الرحمٰن زين الله.

٥٨ ـ **البحر العميق في مناسك المعتمر والحاج إلى بيت الله العتيق**: لأبي البقاء محمد بن أحمد الضياء المكي الحنفي (ت٨٥٤هـ)، المكتبة المكية، ط الأولى، ١٤٢٧هـ، تحقيق د. عبد الله نذير مزي.

٥٩ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**: لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، تحقيق ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر.

٦٠ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الملقب بملك العلماء (ت٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٦١ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الشهير (بابن رشد الحفيد) (ت٥٩٥هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الخامسة ١٤٠١هـ.

٦٢ ـ **البداية والنهاية في التاريخ**: لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت٧٧٤هـ)، مكتبة المعارف، بيروت.

٦٣ ـ **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث = مسند الحارث**: للحارث بن أبي أسامة، الحافظ نور الدين الهيثمي، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، الطبعة الأولى، تحقيق د. حسين أحمد صالح الباكري.

٦٤ ـ **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق محمد المصري.

٦٥ ـ **البناية، في شرح الهداية**: لأبي محمود بن أحمد العيني (ت٨٥٥هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٦٦ ـ **البيان في مذهب الإمام الشافعي**: لأبي الحسن يحيى بن أبي الخير العمراني الشافعي (ت٥٥٨هـ)، دار المنهاج، اعتنى به قاسم محمد النوري.

٦٧ ـ **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**: لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد «الجد»، (ت٥٢٠هـ)، تحقيق د. أحمد الشرقاوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٦٨ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**: محمد مرتضي الزبيدي (ت١٢٠٥هـ) دار الهداية، تحقيق مجموعة من المحققين.

٦٩ ـ **التاج والإكليل شرح مختصر خليل**: لمحمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق (ت٨٩٧هـ)، مطبوع بهامش مواهب الجليل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٧٠ ـ **التاريخ الصغير (الأوسط)**: محمد بن إبراهيم بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (٢٥٦هـ)، دار النشر: دار الوعي، مكتبة دار التراث، حلب، القاهرة، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م، الطبعة الأولى، تحقيق محمود إبراهيم زايد.

٧١ ـ **التاريخ القويم لمكة بيت الله الكريم**: محمد طاهر الكردي المكي، ط ١، ١٤١٢هـ، مكتبة النهضة الحديثة بمكة المكرمة.

٧٢ ـ **التاريخ الكبير**: للإمام أبي عبد الله البخاري (صاحب الصحيح) دار الفكر، تحقيق السيد هاشم الندوي.

٧٣ ـ **تاريخ بغداد**: للخطيب أبي بكر أحمد بن علي البغدادي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٤ ـ **تاريخ عمارة المسجد الحرام**: حسين عبد الله با سلامة (ت١٣٦٤هـ)، تحقيق عمر عبد الجبار، ط ٢، ١٣٨٤هـ، دار مصر للطباعة.

٧٥ ـ **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل**: اسم المؤلف: أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي الشهير بابن عساكر (ت٥٧١هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري.

٧٦ ـ **تاريخ واسط**: أسلم بن سهل الرزاز الواسطي (ت٢٩٢هـ)، دار النشر: عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦م، الطبعة الأولى، تحقيق كوركيس عواد.

٧٧ ـ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**: للإمام عثمان بن علي الزيلعي (ت٧٤٢هـ) دار الكتاب الإسلامي، مصر ١٣١٣هـ.

٧٨ ـ **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي (ت٨٨٥هـ)، مكتبة الرشد، السعودية ـ الرياض، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، تحقيق د. عبد الرحمٰن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح.

٧٩ ـ **تحذير الناسك مما أحدثه ابن محمود في المناسك**: لسماحة مفتي الديار الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، مطبوع مع فتاوى الشيخ، جمع وترتيب وتحقيق محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، الطبعة الأولى، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٩٩هـ

٨٠ ـ **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**: لأبي العلا محمد عبد الرحمٰن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت١٣٥٣هـ)، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

٨١ ـ **تحفة المحتاج شرح المنهاج**: لشهاب الدين بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ) مطبوع بهامش حواشي الشرواني والعبادي، دار الفكر، بيروت.

٨٢ ـ **تحفة الملوك (في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان)**: لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت٦٦٦هـ)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق د. عبد الله نذير أحمد

٨٣ ـ **تحقيق المقال في جواز تحويل المقام**: للشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، مطابع العربية، الدوحة.

٨٤ ـ **التحقيق في أحاديث الخلاف**: لأبي الفرج عبد الرحمٰن ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني.

٨٥ ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**: للحافظ جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

٨٦ ـ **تذكرة الحفاظ**: لأبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٨٧ ـ **التذكرة الحمدونية**: لابن حمدون محمد بن الحسن بن محمد بن علي (ت٦٠٨هـ)، دار النشر: دار صادر، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، تحقيق إحسان عباس، بكر عباس.

٨٨ ـ **تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة**: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق د. إكرام الله إمداد الحق.

٨٩ ـ **التعريفات**: علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت٨١٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق إبراهيم الأبياري.

٩٠ ـ **تغليق التعليق على صحيح البخاري**: للحافظ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت٨٩٢هـ)، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٩١ ـ **التفريع**: لأبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الجلاب البصري (ت٣٧٨هـ)، د. حسين الدهماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٩٢ ـ **تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم**: لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.

٩٣ ـ **تفسير الطبري = جامع البيان**.

٩٤ ـ **تفسير القرآن لابن أبي حاتم**: عبد الرحمٰن بن محمد بن إدريس الرازي، دار النشر: المكتبة العصرية، صيدا، تحقيق أسعد محمد الطيب.

٩٥ ـ **تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن**.

٩٦ ـ **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**: فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (ت٦٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى

٩٧ ـ **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**: فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى.

٩٨ ـ **تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**: للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٩٩ ـ **تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم**: محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد بن بن يصل الأزدي الحميدي (ت٤٨٨هـ)، دار النشر: مكتبة السنة، القاهرة، مصر، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، الطبعة الأولى، تحقيق الدكتورة: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز.

١٠٠ ـ **تقريب التهذيب**: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، حلب، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١٠١ ـ **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق شعبان إسماعيل، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٩هـ.

١٠٢ ـ **التلخيص على مستدرك الحاكم**: للحافظ شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مطبوع بهامش المستدرك للحاكم.

١٠٣ ـ **التلقين**: للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ت٤٢٢هـ) تحقيق سعيد الغاني، طبعة دار الباز بمكة.

١٠٤ ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**: عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي أبو محمد (ت٧٧٢هـ)، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق د. محمد حسن هيتو.

١٠٥ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**: لأبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ)، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

١٠٦ ـ **التنبيه في الفقه الشافعي**: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق، دار النشر: عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر

١٠٧ ـ **التنبيهات حول المقام ومنى واقتراحات**: لعلي الحمد الصالحي، ط. الأولى، مطابع النور، الرياض.

١٠٨ ـ **تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق**: للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي (ت٧٤٧هـ)، تحقيق الدكتور عامر حسن صبري، نشر المكتبة الحديثة بالإمارات العربية المتحدة.

١٠٩ ـ **تنقيح تحقيق أحاديث التعليق**: لشمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت٧٤٤هـ)، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة الأولى، تحقيق أيمن صالح شعبان.

١١٠ ـ **تهذيب الآثار**: لمحمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، مطبعة المدني، القاهرة.

١١١ ـ **تهذيب الأجوبة**: للحسن بن حامد الحنبلي. تحقيق صبحي السامرائي، ط١، ١٤٠٨هـ، عالم الكتب.

١١٢ ـ **تهذيب التهذيب**: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

١١٣ ـ **تهذيب السنن**: لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، الطبعة الثانية، مطبوع بهامش عون المعبود لمحمد شمس الحق.

١١٤ ـ **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**: لأبي الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمٰن المزي (ت٧٤٢هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق د. بشار عواد.

١١٥ ـ **تهذيب اللغة**: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، الطبعة الأولى، تحقيق محمد عوض مرعب.

١١٦ ـ **تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي**: هذبه. أحمد فايز الحمصي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤١٢هـ.

١١٧ ـ **التوضيح، في الجمع بين المقنع والتنقيح**: للعلامة شهاب الدين أحمد بن أحمد العلوي الشويكي المقدسي (ت٩٣٦هـ)، تحقيق ناصر الميمان، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١١٨ ـ **التوقيف على مهمات التعاريف**: محمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، دار النشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق د. محمد رضوان الداية.

١١٩ ـ **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد**: سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٩م، الطبعة الأولى، تحقيق محمد أيمن الشبراوي.

١٢٠ ـ **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية**: د. عابد محمد السفياني، ط ١، ١٤٠٨هـ، مكتبة المنارة، مكة المكرمة.

١٢١ ـ **الثقات**: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (ت٣٥٤هـ)، دار الفكر، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، الطبعة الأولى، تحقيق السيد شرف الدين أحمد.

١٢٢ ـ **الثمر الداني، في تقريب المعاني**: شرح رسالة أبي زيد القيرواني، جمع الأستاذ الشيخ صالح عبد السميع الأبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت.

١٢٣ ـ **جامع الأمهات (مختصر ابن الحاجب)**: لجمال الدين بن عمر بن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، تحقيق الأخضر الأخضري، طبع دار اليمامة، دمشق بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٢٤ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠)، دار الفكر، بيروت، لبنان، طبعة سنة ١٤٠٥هـ.

١٢٥ ـ **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**: أبو سعيد بن خليل بن كيكلدي أبو سعيد العلائي (ت٧٦١هـ)، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م، الطبعة الثانية، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي.

١٢٦ ـ **الجامع الصغير**: لأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٥هـ)، إدارة التراث والعلوم الإسلامية بكراتشي باكستان، ١٤١١هـ.

١٢٧ ـ **الجامع لأحكام القرآن**: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، دار الشعب، القاهرة.

١٢٨ ـ **الجرح والتعديل**: لأبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر الرازي (ت٣٢٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م، الطبعة الأولى.

١٢٩ ـ **الجوهر النقي على سنن البيهقي**: لعلاء الدين بن عثمان التركماني (ت٧٤٥هـ)، مطبوع بهامش سنن البيهقي.

١٣٠ ـ **حاشية الطحطاوي على شرح مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**: لأحمد بن محمد الطحطاوي (ت١٢٣١هـ)، طبعة بولاق بمصر، الطبعة الثالثة.

١٣١ ـ **حاشية ابن عابدين المسماة (رد المحتار على الدر المختار)**: لمحمد أمين الشهير بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

١٣٢ ـ **حاشية البجيرمي على الخطيب**: لسليمان بن علي البجيرمي (ت١٢٢١هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٠هـ.

١٣٣ ـ **حاشية البجيرمي على المنهج**: لسليمان بن عمر البجيرمي (ت١٢٢١هـ) طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٩هـ.

١٣٤ ـ **حاشية الجمل على شرح المنهج**: لسليمان بن عمر العجيلي المعروف بالجمل (ت١٢٠٤هـ)، وهي على شرح منهج الطلاب لزكريا الأنصاري، طبعة دار إحياء التراث العربي بمصر.

١٣٥ ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**: للعلامة محمد عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، دار الفكر للطباعة.

١٣٦ ـ **حاشية الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج**: للشيخ عبد الحميد الشرواني، والشيخ أحمد بن قاسم العبادي، دار الفكر، بيروت.

١٣٧ ـ **حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل**: للشيخ علي الصعيدي العدوي، مطبوع بهامش الشرح المذكور، طبعة دار الكتاب الإسلامي.

١٣٨ ـ **حاشية قليوبي وعميرة على شرح المنهاج**: لشهاب الدين القليوبي (ت١٠٦٩هـ)، والشيخ عميرة وهما على شرح المنهاج لجلال الدين المحلي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

١٣٩ ـ **الحاوي الكبير**: لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

١٤٠ ـ **جبل الإل بعرفات تحقيقات تاريخية شرعية**: للشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد، ط ١، ١٤١٩هـ، دار العاصمة.

١٤١ ـ **الحجة على أهل المدينة**: محمد بن الحسن الشيباني أبو عبد الله (ت١٨٩هـ)، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق مهدي حسن الكيلاني القادري

١٤٢ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**: لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

١٤٣ ـ **حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء**: لأبي بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال الشافعي (ت٥٠٧هـ)، تحقيق ياسين دراكة، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

١٤٤ ـ **الحوادث والبدع**: لأبي بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (ت٥٣٠)، ضبط علي حسن عبد الحميد، ط ٢، ١٤١٧هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.

١٤٥ ـ **الحواشي المدنية**: للشيخ محمد بن سليمان الكردي المدني، على شرح أحمد بن حجر الهيتمي المكي على مختصر عبد الله بافضل الحضرمي، مكتبة مصطفى البابي الحاجي، بمصر.

١٤٦ ـ **خالص الجمان في تهذيب المناسك من أضواء البيان**: للإمام محمد الأمين الشنقيطي، هذبه ورتبه وعلق عليه سعود بن إبراهيم الشريم، ط ٢، ١٤١٧هـ، دار الوطن.

١٤٧ ـ **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق السيد عبد الله هاشم.

١٤٨ ـ **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**: لعلي حيدر، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت، تحقيق تعريب: المحامي فهمي الحسيني.

١٤٩ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**: الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ـ الهند ـ ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، الطبعة الثانية، تحقيق مراقبة محمد عبد المعيد ضان

١٥٠ ـ **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**: لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٥١ ـ **الديباج المذهب، في معرفة أعيان علماء المذهب**: لإبراهيم بن علي بن فرحون المالكي (ت٧٩٩هـ)، د. الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة.

١٥٢ ـ **الذخيرة**: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

١٥٣ ـ **الذيل على طبقات الحنابلة**: لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، دار المعرفة، بيروت.

١٥٤ ـ **رؤوس المسائل الخلافية بين جمهور الفقهاء**: لأبي المواهب الحسين بن محمد العكبري، تحقيق د. خالد الخثلان، ط ١، ١٤٢١هـ، دار إشبيليا، الرياض.

١٥٥ ـ **رسالة في جواز الإحرام من جدة لركاب الطائرات والسفن البحرية وطرق تخفيف ذبح النسك بمنى**: للشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، رئيس المحاكم الشرعية بقطر.

١٥٦ ـ **رفع الأعلام بأدلة جواز توسيع عرض المسعى المشعر الحرام**: د. عويد بن عياد المطرفي الحربي الأستاذ المشارك بكلية الدعوة وأصول الدين جامعة أم القرى، بحث مكتوب بخط اليد.

١٥٧ ـ **الروايتين والوجهين**: للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (ت٣٨٠هـ)، تحقيق عبد الكريم اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١٥٨ ـ **الروض المربع**: لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ) ومعه حاشية عبد الرحمٰن بن قاسم النجدي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.

١٥٩ ـ **روضة الطالبين وعمدة المفتين**: للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٦٠ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**: لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٣٩٩هـ، الطبعة الثانية، تحقيق د. عبد العزيز عبد الرحمٰن السعيد.

١٦١ ـ **الروضة الندية شرح الدرر البهية**: لأبي الطيب محمد صديق حسن خان البخاري (ت١٣٠٧هـ)، دار ابن عفان قالقاهرة، ١٩٩٩م ط ١، تحقيق علي الحلبي.

١٦٢ ـ **زاد المعاد، في هدي خير العباد**: لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة عشر ١٤٠٧هـ.

١٦٣ ـ **الزحام وأثره في أحكام النسك (الحج والعمرة)**: د. خالد بن عبد الله المصلح، ط ١، ١٤٢٨هـ، دار المنهاج، الرياض.

١٦٤ ـ **سبل السلام، شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**: للعلامة محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق محمد عبد العزيز الخولي.

١٦٥ ـ **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**: لمحمد بن عبد الله بن حميد، حققه د. بكر أبو زيد ود. عبد الرحمٰن العثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٦٦ ـ **السراج الوهاج على متن المنهاج**: للعلامة محمد الزهري الغمراوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

١٦٧ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**: لناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ.

١٦٨ ـ **سلسلة الأحاديث الضعيفة**: لناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، عمان، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

١٦٩ ـ **سنن ابن ماجه**: للحافظ أبي عبد الرحمٰن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

١٧٠ ـ **سنن ابن ماجه بحكم الألباني**: للحافظ أبي عبد الرحمٰن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ)، حكم على أحاديثه وعلق عليه المحدث العلامة محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به أبو عبيدة مشهور آل سلمان. ط١,، مكتبة المعارف، الرياض.

١٧١ ـ **سنن أبي داود**: للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ) دار الفكر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

١٧٢ ـ **سنن أبي داود بحكم الألباني**: للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ) حكم على أحاديثه وعلق عليه المحدث العلامة محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به أبو عبيدة مشهور آل سلمان. ط١، مكتبة المعارف، الرياض.

١٧٣ ـ **سنن البيهقي (السنن الكبرى)**: للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، مكتبة الباز، مكة المكرمة ١٤١٤هـ، تحقيق محمد عبد القادر عطا.

١٧٤ ـ **سنن الترمذي (الجامع الصحيح)**: لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون.

١٧٥ ـ **سنن الترمذي بحكم الألباني**: لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، حكم على أحاديثه وعلق عليه المحدث العلامة محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به أبو عبيدة مشهور آل سلمان. ط١، مكتبة المعارف، الرياض.

١٧٦ ـ **سنن الدارقطني**: للإمام علي بن عمر الدارقطني (ت٢٨٥هـ) وبهامشه التعليق المغني، ترتيب عبد الله هاشم يماني المدني، طبع عام ١٣٨٦هـ، دار المعرفة، بيروت.

١٧٧ ـ **سنن الدارمي**: للحافظ أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمٰن الدارمي (ت٢٥٥هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي.

١٧٨ ـ **السنن الكبرى للنسائي**: لأحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق د. عبد الغفار البنداري، وسيد كروي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٧٩ ـ **السنن المأثورة**: : محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي.

١٨٠ ـ **سنن النسائي (المجتبى)**: للحافظ أبي عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب بن بحر النسائي (ت٣٠٣هـ) بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية السندي، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، دار المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٨١ ـ **سنن النسائي (المجتبى) بحكم الألباني**: للحافظ أبي عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب بن بحر النسائي (ت٣٠٣هـ) حكم على أحاديثه وعلق عليه المحدث العلامة محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به أبو عبيدة مشهور آل سلمان. ط. ١، مكتبة المعارف، الرياض.

١٨٢ ـ **سنن سعيد بن منصور**: لسعيد بن منصور الخرساني (ت٢٢٧هـ)، حققه حبيب الرحمٰن الأعظمي، دار السلفية، الهند، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

١٨٣ ـ **سنن سعيد بن منصور**: لسعيد بن منصور الخرساني (ت٢٢٧هـ)، تحقيق سعد آل حميد، دار الصميعي ط ١، ١٤١٤.

١٨٤ ـ **سير أعلام النبلاء**: لشمس الدين محمد أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ) أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ.

١٨٥ ـ **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**: لمحمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٨٦ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ) دار ابن كثير، دمشق، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط.

١٨٧ ـ **شرح الخرشي، على مختصر خليل**: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي المالكي (ت١١٠١هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

١٨٨ ـ **شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة**: لقاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي الغروي (ت٨٣٧هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ.

١٨٩ ـ **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت٧٩٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، تحقيق زكريا عميرات.

١٩٠ ـ **شرح الزرقاني، على موطأ مالك**: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت١١٢٢هـ) دار الفكر، بيروت.

١٩١ ـ **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**: للشيخ شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت٧٧٢هـ) تحقيق الشيخ عبد الله بن عبد الرحمٰن الجبرين، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٩٢ ـ **شرح السنة**: للإمام الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٦هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٩٣ ـ **شرح السيوطي لسنن النسائي**: لجلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، دار النشر: مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، الطبعة الثانية، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة.

١٩٤ ـ **شرح العمدة لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية**: كتاب الطهارة، تحقيق د. سعود العطيشان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى،١٤١٢هـ، كتاب الصلاة، تحقيق د. خالد المشيقح، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، كتاب الصيام، تحقيق زائد بن أحمد النشيري، دار الأنصاري، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

١٩٥ ـ **شرح القواعد الفقهية**: لأحمد ابن الشيخ محمد الزرقا (ت١٣٥٧هـ)، دار القلم، دمشق ـ سوريا، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، الطبعة الثانية، تحقيق صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا.

١٩٦ ـ **الشرح الكبير (على متن المقنع)**: للإمام شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن بن أبي عمر بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٨٢هـ)، دار الفكر.

١٩٧ ـ **الشرح الكبير**: لأبي البركات أحمد الدردير المالكي (ت١٢٠١هـ)، مطبوع بهامش حاشية الدسوقي.

١٩٨ ـ **شرح الكوكب المنير**: لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار (ت٩٧٢هـ)، تحقيق د. محمد الزحيلي، ود.نزيه حماد، ط٢، ١٤١٣هـ، طبعة مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

١٩٩ ـ **شرح المجلة العدلية = درر الحكام شرح مجلة الأحكام.**

٢٠٠ ـ **الشرح الممتع**: للشيخ محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة آسام، الرياض، اعتنى بإخراجه د. سليمان أبا الخيل، ود. خالد المشيقح.

٢٠١ ـ **شرح حدود ابن عرفة**: لأبي عبد الله محمد الأنصاري الرصاع (ت٨٩٤هـ)، تحقيق محمد أبو الأجفان، والطاهر المغموري، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٠٢ ـ **شرح زروق على متن الرسالة**: لأحمد بن محمد البرنسي الفاسي المعروف بزروق (ت٨٩٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٢٠٣ ـ **شرح صحيح مسلم**: للإمام محيي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت ١٣٩٢هـ، ط٢.

٢٠٤ ـ **شرح عمدة الفقه للموفق ابن قدامة**: د. عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٧هـ.

٢٠٥ ـ **شرح مشكل الآثار**: للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت٢٢٩هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٢٠٦ ـ **شرح معاني الآثار**: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحنفي (ت٢٢٩هـ)، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة ١، ١٣٩٩هـ، تحقيق محمد زهري النجار.

٢٠٧ ـ **شرح منتهى الإرادات، المسمى دقائق أولي النهى**: للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، دار الفكر، بيروت.

٢٠٨ ـ **شرح منظومة عقود ورسم المفتي**: محمد آمين الشهير بابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٢٠٩ ـ **الشرك الأصغر حقيقته وأحكامه وأنواعه**: لعبد الله بن حمد بن خالد السليم، إشراف د. عبد الرحمٰن المحمود، كلية أصول الدين بالرياض، قسم العقيدة، ١٤١٥هـ.

٢١٠ ـ **شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام**: لأبي الطيب تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي المكي المالكي (ت٨٣٢)، حققه د. محمد عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٢١١ ـ **الصحاح**: لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عطار، دار الكتاب العربي، مصر.

٢١٢ ـ **صحيح ابن حبان**: لمحمد بن حبان أبو حاتم البتي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٢١٣ ـ **صحيح ابن خزيمة**: للإمام أبي بكر محمد بن إسحاق السلمي (ت٣١١هـ) تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ.

٢١٤ ـ **صحيح البخاري الجامع الصحيح**: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ) دار ابن كثير، بيروت ١٤٠٧هـ الطبعة الثالثة، تحقيق مصطفى البغا.

٢١٥ ـ **صحيح سنن ابن ماجه**: للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.

٢١٦ ـ **صحيح سنن أبي داود**: للشيخ ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، ١٤١٩هـ.

٢١٧ ـ **صحيح سنن الترمذي**: للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٢١٨ ـ **صحيح سنن النسائي**: للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط١ ١٤٠٩هـ.

٢١٩ ـ **صحيح مسلم**: للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢٢٠ ـ **صفة الصفوة**: عبد الرحمٰن بن علي بن محمد أبو الفرج (ت٥٩٧هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، الطبعة الثانية، تحقيق محمود فاخوري ـ د. محمد رواس قلعه جي.

٢٢١ ـ **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**: لأحمد بن حمدان الحراني (ت٦٩٥هـ)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، الطبعة الثالثة ١٣٩٧هـ.

٢٢٢ ـ **الضعفاء الكبير**: لأبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي (ت٣٢٢هـ)، حققه د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٢٢٣ ـ **الضعفاء والمتروكين**: عبد الرحمٰن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج (ت٥٧٩هـ)، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق عبد الله القاضي.

٢٢٤ ـ **ضعيف سنن أبي داود**: لمحمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٢٥ ـ **طبقات الحنابلة**: للقاضي أبي الحسن محمد بن محمد بن الحسين بن أبي يعلى (ت٥٢٦هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٢٢٦ ـ **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**: لتقي الدين التميمي الداري (ت١٠٠٥هـ)، تحقيق د. عبد الفتاح الحلو، دار الرفاعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٢٧ ـ **طبقات الشافعية**: لجمال الدين عبد الرحمٰن الإسنوي (ت٧٧٢هـ) عناية كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢٨ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**: لتاج الدين أبي النصر عبد الوهاب السبكي (ت٧٧١هـ) هجر، القاهرة، ١٤١٣هـ.

٢٢٩ ـ **طبقات الفقهاء**: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار القلم ـ بيروت، تحقيق خليل الميس.

٢٣٠ ـ **الطبقات الكبرى (طبقات ابن سعد)**: لأبي عبد الله محمد بن سعد البصري (ت٢٣٠هـ)، دار صادر، بيروت.

٢٣١ ـ **طرح التثريب**: للحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم العراقي (ت٨٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ومؤسسة التاريخ العربي ١٤١٣هـ.

٢٣٢ ـ **طريق الهجرتين وباب السعادتين**: لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢٣٣ ـ **عارضة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**: تأليف أبي بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي المعروف بابن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ)، دار الفكر، بيروت.

٢٣٤ ـ **العبر في خبر من غبر**: لمؤرخ الإسلام الحافظ الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق أبو هاجر زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٢٣٥ ـ **العدة على إحكام الأحكام**: لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، تحقيق علي الهندي، المكتبة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٢٣٦ ـ **العلامة الشرعية لبداية الطواف ونهايته**: للشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، ط ١، ١٤١٩هـ، دار العاصمة، الرياض.

٢٣٧ ـ **علل الحديث**: عبد الرحمٰن بن محمد بن بن إدريس بن مهران الرازي أبو محمد ابن أبي حاتم (ت٣٢٧هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٥هـ، تحقيق محب الدين الخطيب.

٢٣٨ ـ **العلل المتناهية**: لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن الجوزي (ت٧٩٥هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٢٣٩ ـ **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي أبو الحسن الدارقطني البغدادي (ت٣٨٥هـ)، دار طيبة ـ الرياض ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الأولى، تحقيق د. محفوظ الرحمٰن زين الله السلفي.

٢٤٠ ـ **العلل ومعرفة الرجال**: لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)، لمكتب الإسلامي، دار الخاني ـ بيروت، الرياض ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، الطبعة الأولى، تحقيق وصي الله بن محمد عباس.

٢٤١ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**: لبدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٤٢ ـ **العناية على الهداية**: للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ)، مطبوع بهامش شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٢٤٣ ـ **عون المعبود بشرح سنن أبي داود**: لشمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، (ت١٣٠٠هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م، الطبعة الثانية.

٢٤٤ ـ **العين**: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ)، دار ومكتبة الهلال، تحقيق د. مهدي المخزومي د. إبراهيم السامرائي.

٢٤٥ ـ **غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام**: لمحمد بن ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٠هـ.

٢٤٦ ـ **غريب الحديث**: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد (ت٢٧٩هـ)، مطبعة العاني ـ بغداد ـ ١٣٩٧، الطبعة الأولى، تحقيق د. عبد الله الجبوري.

٢٤٧ ـ **غريب الحديث**: أبو الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي (ت٥٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الأولى، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي.

٢٤٨ ـ **غريب الحديث**: القاسم بن سلام الهروي أبو عبيد (ت٢٢٤هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٦، الطبعة الأولى، تحقيق د. محمد عبد المعيد خان

٢٤٩ ـ **غريب الحديث**: إبراهيم بن إسحاق الحربي أبو إسحاق (ت٢٨٥هـ)، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة ـ ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق د. سليمان إبراهيم محمد العايد.

٢٥٠ ـ **الفائق في غريب الحديث**: لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٨٣هـ)، دار المعرفة ـ لبنان، الطبعة الثانية، تحقيق علي محمد البجاوي ـ محمد أبو الفضل إبراهيم

٢٥١ ـ **الفتاوى الكبرى**: لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق قدم له حسنين محمد مخلوف.

٢٥٢ ـ **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**: جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدويش، طبع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط ١، ١٤١٧هـ.

٢٥٣ ـ **الفتاوى الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة**: تأليف العلامة الشيخ نظام، وجماعة من علماء الهند الأعلام، دار الفكر ـ ١٤١١هـ ١٩٩١م.

٢٥٤ ـ **فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية = مجموع فتاوى شيخ الإسلام**

٢٥٥ ـ **فتاوى نور على الدرب من أجوبة سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز مفتي الديار السعودية**: كتاب المناسك، دار الوطن للنشر.

٢٥٦ ـ **فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي**: إعداد وليد منسي، ط ١، ١٤١٨هـ، دار الفضيلة، الرياض.

٢٥٧ ـ **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ مفتي المملكة**: جمع وترتيب وتحقيق. محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، ط ١، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، ١٣٩٩هـ.

٢٥٨ ـ **فتح الباري، بشرح صحيح البخاري**: لزين الدين أبي الفرج ابن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، دار ابن الجوزي ـ السعودية ـ الدمام، ١٤٢٢هـ، الطبعة الثانية، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد.

٢٥٩ ـ **فتح الباري، بشرح صحيح البخاري**: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٦٠ ـ **فتح القدير (شرح الهداية)**: تأليف كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي (ت٦٨١هـ)، وأكمله شمس الدين أحمد قودر المعروف بقاضي زاده أفندي (ت٩٨٨هـ)، ابتداء من الجزء الثامن، وسماه: نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٢٦١ ـ **فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير**: لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٢هـ) دار الفكر ـ بيروت.

٢٦٢ ـ **فتح المعين بشرح قرة العين**: لزين الدين بن عبد العزيز المليباري (ت٩٢٨هـ)، دار الفكر ـ بيروت.

٢٦٣ ـ **فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي**: لشمس الدين محمد السخاوي (ت٩٠٢هـ)، دار الكتب العلمية ـ لبنان ـ ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى.

٢٦٤ ـ **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى(ت٩٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ، الطبعة الأولى

٢٦٥ ـ **الفروع**: لشمس الدين المقدسي أبي عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي (ت٧٦٣هـ)، تحقيق د. عبد الله التركي، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة.

٢٦٦ ـ **الفروق**: للإمام أبي العباس الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت٦٨٤هـ): دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، الطبعة الأولى، تحقيق خليل المنصور.

٢٦٧ ـ **فقه النوازل**: للشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، ط ١، ١٤٠٧هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

٢٦٨ ـ **فقه النوازل**: د. محمد بن حسين الجيزاني، ط ١، ١٤٢٦هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.

٢٦٩ ـ **الفواكه الدواني شرح رسالة أبي زيد القيرواني**: لأحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي المالكي (ت١١٢٥هـ)، دار الفكر، بيروت.

٢٧٠ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**: لعبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر ـ ١٣٥٦هـ، الطبعة الأولى.

٢٧١ ـ **القاموس المحيط**: لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية.

٢٧٢ ـ **القرى لقاصد أم القرى**: لأبي العباس أحمد بن عبد الله بن محمد محب الدين الطبري المكي (ت٦٩٤)، ط ٢، ١٣٩٠هـ، عناية مصطفى السقا، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

٢٧٣ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: لأبي محمد عز الدين ابن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٧٤ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: لأبي محمد عز الدين السلمي (ت٦٦٠هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٧٥ ـ **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**: لمحمد جمال الدين القاسمي (ت١٣٣٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م، الطبعة الأولى.

٢٧٦ ـ **القواعد على المذهب الحنفي والشافعي**: د. محمد الزحيلي، ط ١، ١٤٢٠هـ، جامعة الكويت، الكويت.

٢٧٧ ـ **القواعد في الفقه الإسلامي**: للحافظ أبي الفرج عبد الرحمٰن بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، مكتبة نزار مصطفى الباز ـ مكة ـ ١٩٩٩م، الطبعة الثانية.

٢٧٨ ـ **القوانين الفقهية**: لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (ت٧٤٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧٩ ـ **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**: لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ) دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، الطبعة الأولى، تحقيق محمد عوامة.

٢٨٠ ـ **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**: لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق د. عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٨١ ـ **الكافي في فقه أهل المدينة**: لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٢٨٢ ـ **الكامل في ضعفاء الرجال**: لأبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت٣٦٥هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م، الطبعة الثالثة، تحقيق يحيى مختار غزاوي.

٢٨٣ ـ **كشاف القناع عن متن الإقناع**: للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٢٨٤ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت٥٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، تحقيق عبد الرزاق المهدي.

٢٨٥ ـ **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**: للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني (ت١١٦٢هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

٢٨٦ ـ **كفاية الأخيار، في حل غاية الاختصار**: لتقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصني، من علماء القرن التاسع الهجري، دار الخير ـ دمشق ـ ١٩٩٤م، ط ١، تحقيق علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان.

٢٨٧ ـ **الكفاية على الهداية**: لجلال الدين الخوارزمي الكرلاني، مطبوع بهامش فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٢٨٨ ـ **الكفاية في علم الرواية**: للحافظ أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

٢٨٩ ـ **لسان العرب**: لأبي الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور الأفريقي (ت٧١١هـ)، الطبعة الأولى عام ١٤٠٧هـ دار صادر، بيروت.

٢٩٠ ـ **لسان الميزان**: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الأعلمي، بيروت، لبنان، ـ ١٩٨٦م، الطبعة الثالثة، تحقيق دائرة المعرف النظامية ـ الهند ـ.

٢٩١ ـ **مائة مسألة في الحج والعمرة**: أجاب عليها عبد الله بن عبد الرحمٰن الجبرين، اعتنى بها خالد الحمود وسعود العصيمي، ط ١، ١٤٢٦هـ، دار الوطن للنشر.

٢٩٢ ـ **المبدع في شرح المقنع**: لأبي إسحق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح المؤرخ الحنبلي (ت٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، طبع عام ١٩٨٠م.

٢٩٣ ـ **المبسوط**: لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤٠٦هـ.

٢٩٤ ـ **مثير العزم الساكن إلى أشرف الأماكن**: لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق مرزوق إبراهيم، ط ١، ١٤١٥هـ، دار الراية، الرياض.

٢٩٥ ـ **مجلة البحوث الإسلامية**: مجلة دورية فصلية تصدر عن رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء.

٢٩٦ ـ **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**: التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي الدورة الثانية ١٤٠٧هـ. الدورة الثالثة ١٤٠٨هـ. الدورة الحادية عشر ١٤١٢هـ.

٢٩٧ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: للحافظ نور الدين أحمد بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي ـ القاهرة، بيروت ـ ١٤٠٧هـ.

٢٩٨ ـ **المجموع شرح المهذب**: للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، مطبعة دار الفكر، بيروت.

٢٩٩ ـ **مجموع رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود**: رئيس المحاكم الشرعية بدولة قطر.

٣٠٠ - **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**: لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن محمد ابن قاسم وابنه محمد، مكتبة ابن تيمية القاهرة.

٣٠١ - **مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين**: جمع وترتيب فهد بن ناصر السليمان، ط ١، ١٤٢٤هـ، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، دار الثريا، الرياض.

٣٠٢ - **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للشيخ عبد العزيز بن باز**: جمع وترتيب د. محمد الشويعر، طبع إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، الرياض.

٣٠٣ - **المحرر في الفقه**: للإمام مجد الدين أبي البركات (ت٦٥٢هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

٣٠٤ - **المحصول**: محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت٦٠٦هـ) تحقيق طه جابر العلواني، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى١٤٠٠هـ.

٣٠٥ - **المحكم والمحيط الأعظم**: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، تحقيق عبد الحميد هنداوي.

٣٠٦ - **المحلى**: لأبي محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ) تحقيق أحمد شاكر، دار التراث بالقاهرة

٣٠٧ - **مختصر اختلاف العلماء**: تصنيف أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢٥هـ)، اختصار: أبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (ت٣٧٠هـ)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

٣٠٨ - **مختصر الخرقي**: لأبي القاسم عمر بن الحسين الخرقي (ت٣٣٤هـ) مع حاشية محمد الإسماعيل، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٠٩ - **مختصر المزني**: لأبي إبراهيم إسماعيل المزني (ت٣٦٤هـ)، مطبوع بهامش الأم.

٣١٠ - **مختصر منهاج القاصدين**: للإمام أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت٧٤٢)، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط ٨، ١٤٠٩هـ.

٣١١ - **المدخل إلى فقه الإمام أحمد**: لعبد القادر بن بدران الدمشقي، تعليق د. عبد الله التركي، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣١٢ ـ **المدونة الكبرى**: لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي رواية سحنون عن ابن القاسم، دار الفكر، بيروت، ونسخة دار صادر ـ بيروت.

٣١٣ ـ **المذهب الأحمد في مذهب أحمد**: لمحيي الدين يوسف بن أبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن محمد المعروف بابن الجوزي (ت٦٥٦هـ)، الطبعة الثانية، المؤسسة السعيدية بالرياض.

٣١٤ ـ **المراسيل**: لأبي داود سليمان بن الأشعث (صاحب السنن) شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣١٥ ـ **مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**: لحسن بن عمار بن علي الشربنلالي الحنفي (ت١٠٦٩هـ)، مطبوع بهامش حاشية الطحاوي

٣١٦ ـ **مسائل أحمد وإسحاق**: لإسحاق بن منصور الكوسج المروزي كتاب المناسك والكفارات (ت٢٥١هـ)، تحقيق عيد بن سفر بن مسفر الحجيلي، إشراف د. نصر فريد، ١٤٠٥هـ.

٣١٧ ـ **مسائل الإمام أحمد**: رواية ابنه أبي الفضل صالح (ت٢٦٦هـ)، تحقيق فضل الرحمٰن محمد، الدار العلمية، دلهي، الهند، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٣١٨ ـ **مسائل الإمام أحمد**: رواية إسحق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري (ت٢٧٥هـ)، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.

٣١٩ ـ **مسائل الإمام أحمد**: رواية ابنه عبد الله ابن الإمام أحمد (ت٢٩٠هـ) لمكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ ١٩٨١م، الطبعة الأولى، تحقيق زهير الشاويش.

٣٢٠ ـ **مسائل الإمام أحمد**: لأبي داود سليمان السجستاني (صاحب السنن) دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣٢١ ـ **المسائل المشكلة من مناسك الحج والعمرة**: د. إبراهيم بن محمد الصبيحي، ط ١، ١٤١٨هـ، الرياض.

٣٢٢ ـ **المستدرك، على الصحيحين**: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ ١٩٩٠م، الطبعة الأولى، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا.

٣٢٣ ـ **المستصفى**: لحجة الإسلام محمد بن محمد بن حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣، الطبعة الأولى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي.

٣٢٤ ـ **المستوعب**: لنصير الدين محمد بن عبد الله السامري (ت٦١٦هـ)، تحقيق د. مساعد بن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
٣٢٥ ـ **مسند الحميدي**: لأبي بكر عبد الله بن الزبير الحميدي (ت٢١٩هـ)، تحقيق حبيب الرحمٰن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٢٦ ـ **المسند**: للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة ـ مصر.
٣٢٧ ـ **مسند ابن الجعد**: علي بن الجعد بن عبيد الجوهري البغدادي (ت٢٣٠هـ) تحقيق عامر حيدر، مؤسسة نادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٣٢٨ ـ **مسند أبي داود الطيالسي**: للحافظ سليمان بن داود بن الجارود (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت.
٣٢٩ ـ **مسند أبي عوانة**: لأبي عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائني (ت٣١٦هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٣٣٠ ـ **مسند أبي يعلى الموصلي**: للحافظ أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (ت٣٠٧هـ) تحقيق حسين أسد، دار المأمون، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٣٣١ ـ **مسند الشافعي**: لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
٣٣٢ ـ **مسند الشهاب**: لمحمد بن سلامة بن جعفر أبو عبد الله القضاعي (ت٤٥٤هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م، الطبعة الثانية، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي.
٣٣٣ ـ **المسودة في أصول الفقه**: تتابع على تأليفها ثلاثة من آل تيمية، وجمعها أبو العباس الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني بالقاهرة.
٣٣٤ ـ **مشكل الآثار = شرح مشكل الآثار**
٣٣٥ ـ **المصنف**: لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٣٣٦ ـ **المصنف، في الأحاديث والآثار**: للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان بن أبي شيبه الكوفي (ت٢٣٥هـ)، ضبط كمال الحوت، مكتبة الرشد ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٣٧ ـ **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار العاصمة، دار الغيث ـ السعودية ـ ١٤١٩هـ، ط ١، تحقيق د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشتري.

٣٣٨ ـ **مطالب أولي النهى، شرح غاية المنتهى**: لمصطفى السيوطي الرحيباني (ت١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلامي، دمشق ـ ١٩٦١م.

٣٣٩ ـ **معالم السنن**: لأبي سليمان حمد بن إبراهيم الخطابي (ت٣٨٨هـ) مطبوع بهامش سنن أبو داود.

٣٤٠ ـ **معالم السنن شرح سنن أبي داود**: لأبي سليمان الخطابي، اعتنى به عبد السلام محمد، ط ١، ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٤١ ـ **المعتمد في أصول الفقه**: محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين (ت٤٣٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق خليل الميس.

٣٤٢ ـ **معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت٦٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ ١٩٩١م، الطبعة الأولى.

٣٤٣ ـ **المعجم الأوسط**: للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٦٣٠هـ)، تحقيق طارق عوض الله وعبد المعين الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.

٣٤٤ ـ **معجم البلدان**: لياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، شهاب الدين (ت٦٢٦هـ) دار الفكر ـ بيروت

٣٤٥ ـ **معجم الشيوخ**: محمد بن أحمد بن جميع الصيداوي أبو الحسين (ت٤٠٢هـ)، مؤسسة الرسالة، دار الإيمان ـ بيروت، طرابلس ـ ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري.

٣٤٦ ـ **المعجم الصغير**: للحافظ سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق محمد شكور، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٣٤٧ ـ **المعجم الكبير**: للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق حمدي السلفي، مطبعة الأمة، العراق، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

٣٤٨ ـ **معجم المؤلفين**: لعمر رضا كحاله، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٤٩ ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**: لمحمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، عام ١٤٠٧هـ.

٣٥٠ ـ **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث**: للفيف من المستشرقين، مكتبة بريل، لندن.

٣٥١ ـ **المعجم الوسيط**: إعداد مجمع اللغة العربية بدمشق، نشر المكتبة الإسلامية، استنابول، تركيا.

٣٥٢ ـ **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**: عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي أبو عبيد (ت٤٨٧هـ)، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق مصطفى السقا.

٣٥٣ ـ **معجم مقاييس اللغة**: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، الطبعة الثانية.

٣٥٤ ـ **معرفة السنن والآثار**: لأبي بكر أحمد البيهقي (صاحب السنن) (ت٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت، تحقيق سيد كسروي حسن.

٣٥٥ ـ **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**: لشمس الدين أبي عبد الله الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق محمد جاد الحق، مطبعة دار التأليف، مصر، الطبعة الأولى.

٣٥٦ ـ **المعونة على مذهب عالم المدينة**: تأليف القاضي عبد الوهاب البغدادي (ت٤٢٢هـ)، تحقيق حميش عبد الحق، نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، طبع عام ١٤١٥هـ.

٣٥٧ ـ **المغني ـ على مختصر الخرقي**: لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقق د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، مطابع هجر، القاهرة، ونسخة أخرى دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى ورمزت لها (الفكر).

٣٥٨ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**: للشيخ محمد الشربيني الخطيب من أعيان علماء الشافعية في القرن العاشر الهجري، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٣٥٩ ـ **المغني في الضعفاء**: للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق الدكتور نور الدين عتر.

٣٦٠ ـ **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**: لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي (ت٦٥٦هـ)، حققه محيي الدين مستو وآخرون، ط ١، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق، بيروت.

٣٦١ ـ **مفيد الأنام ونور الظلام في تحرير الأحكام لحج بيت الله الحرام**: للشيخ عبد الله بن عبد الرحمٰن بن جاسر، ط ٣، ١٤١٢هـ.

٣٦٢ ـ **مقام إبراهيم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام**: للمحدث عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي اليماني، تحقيق علي بن حسن عبد الحميد، ط ١، ١٤١٧هـ، دار الراية، الرياض.

٣٦٣ ـ **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**: لبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح (ت٨٨٤هـ) تحقيق د. عبد الرحمٰن العثيمين، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى.

٣٦٤ ـ **المقنع**: للإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، مع حاشية الشيخ سليمان آل الشيخ، المكتبة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية.

٣٦٥ ـ **المقنع شرح مختصر الخرقي**: للحافظ أبي علي الحسن بن أحمد بن البنا (ت٤٧١هـ)، تحقيق د. عبد العزيز سليمان البعيمي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

٣٦٦ ـ **الممتع في شرح المقنع**: لزين الدين المنجي بن عثمان بن المنجي التنوخي الحنبلي (ت٦٩٥هـ)، تحقيق د. عبد الملك بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ

٣٦٧ ـ **مناسك الحج والعمرة من أضواء البيان منسك الشنقيطي**: للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، جمع وترتيب، عبد الله بن محمد بابا الشنقيطي، ط ١، ١٤١٣هـ.

٣٦٨ ـ **المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة**: لأبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي، تحقيق حمد الجاسر، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، المملكة العربية السعودية.

٣٦٩ ـ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**: عبد الرحمٰن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج (ت٥٩٧هـ)، دار النشر: دار صادر، بيروت، ١٣٥٨هـ، الطبعة الأولى.

٣٧٠ ـ **المنتقى**: لأبي محمد عبد الله بن الجارود النيسابوري (ت٣٠٧هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٧١ ـ **المنتقى من فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان الفوزان**: **جمع**: عادل بن علي الفريدان، ط ٣، ١٤١٩هـ.

٣٧٢ ـ **منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات**: لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار (ت٩٧٢هـ) مطبوع مع شرحه شرح منتهى الإرادات.

٣٧٣ ـ **المنثور في القواعد**: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله (ت٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ـ الكويت ـ ١٤٠٥هـ، الطبعة الثانية، تحقيق د. تيسير فائق أحمد محمود.

٣٧٤ ـ **منح الجليل، على مختصر خليل**: للشيخ محمد عليش، دار صادر، لبنان.

٣٧٥ ـ **منسك الملا علي القاري المسمى (المسلك المتقسط في المنسك المتوسط)**: مطبوع مع إرشاد الساري لحسين بن عبد الغني، ط ١، ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٧٦ ـ **منسك النووي = الإيضاح في مناسك الحج والعمرة للنووي.**

٣٧٧ ـ **منسك عطاء**: د. عادل الزرقي، دار المحدث، الرياض، ط ١، ١٤٢٧هـ

٣٧٨ ـ **منهاج السنة النبوية**: لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس(ت٧٢٨هـ)، مؤسسة قرطبة ـ ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق د. محمد رشاد سالم.

٣٧٩ ـ **منهاج الطالبين، وعمدة المفتين**: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ) مطبوع مع مغني المحتاج للشربيني.

٣٨٠ ـ **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**: د. مسفر بن علي القحطاني، ١٤٢٢هـ، ط ١، دار الأندلس الخضراء، جدة، السعودية.

٣٨١ ـ **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**: لمجد الدين عبد الرحمٰن بن محمد العليمي، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٨٢ ـ **منهج المتقدمين في التدليس**: لناصر بن حمد الفهد، ط ١، ١٤٢٢هـ، أضواء السلف، الرياض.

٣٨٣ ـ **المهذب، في فقه الإمام الشافعي**: لأبي إسحق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٣٨٤ ـ **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**: لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر سليمان الهيثمي (ت٨٠٧هـ) تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٨٥ ـ **الموافقات في أصول الفقه**: لإبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي المالكي (ت٧٩٠هـ)، دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق عبد الله دراز.

٣٨٦ ـ **مواهب الجليل، شرح مختصر خليل**: لأبي عبد الله محمد بن محمد بن المغربي المعروف بالحطاب (ت٩٥٤هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ونسخة أخرى دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ، الطبعة الثانية.

٣٨٧ ـ **الموسوعة الفقهية**: إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ذات السلاسل، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٣٨٨ ـ **الموضوعات**: لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن الجوزي (ت٧٩٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، الطبعة الأولى، تحقيق توفيق حمدان.

٣٨٩ ـ **الموطأ**: للإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) برواية يحيى بن يحيى الليثي، بعناية محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٣٩٠ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**: لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

٣٩١ ـ **نشر العَرف فيما بني من الأحكام على العرف**: لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي.

٣٩٢ ـ **نصب الراية، لأحاديث الهداية**: للحافظ جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت٧٦٢هـ) دار الحديث ـ مصر ـ ١٣٥٧هـ، تحقيق محمد يوسف البنوري.

٣٩٣ ـ **نقض المباني من فتوى اليماني**: لسليمان بن عبد الرحمٰن بن حمدان، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٨٣هـ.

٣٩٤ ـ **نهاية الزين**: لمحمد بن عمر بن علي الجاوي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى.

٣٩٥ ـ **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**: لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد الرملي الشهير بالشافعي الصغير (ت١٠٠٤هـ) ومعه حاشية أبي الضياء نور الدين بن علي (ت١٠٨٧هـ)، مطبعة البابي الحلبي بمصر، عام ١٣٨٦هـ.

٣٩٦ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت٦٠٦هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ـ محمود محمد الطناحي.

٣٩٧ ـ **نوازل الحج**: دروس ألقاها فضيلة الشيخ الدكتور عبد الله السكاكر ضمن الدورة العلمية الثامنة المقامة بجامع الراجحي ببريدة، شوال ١٤٢٧هـ.

٣٩٨ ـ **نوازل الحج**: للشيخ سالم بن عبيد المطيري، إشراف د. محمد الإبراهيم، ود. محمد فالح، كلية اليرموك، إربد، الأردن، ١٤٢٣هـ.

٣٩٩ ـ **نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار**: للشيخ محمد بن علي بن محمد الشوكاني ١٢٥٥هـ، دار الجيل، بيروت.

٤٠٠ ـ **الهداية**: لأبي الخطاب محفوظ أحمد الكلوذاني الحنبلي (ت٥١٠هـ)، تحقيق محمد حسن محمد الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٠١ ـ **الهداية**: تأليف برهان الدين أبي الحسين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، الناشر المكتبة الإسلامية.

٤٠٢ ـ **هداية السالك إلى المذاهب الأربعة في المناسك**: لعز الدين بن جماعة الكناني (ت٧٦٧هـ) تحقيق د. نور الدين عتر، ط ١، ١٤١٤هـ، دار البشائر الإسلامية.

٤٠٣ ـ **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**: لإسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٤٠٤ ـ **الوافي بالوفيات**: لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.

٤٠٥ ـ **الوسيط في المذهب**: للإمام محمد بن محمد بن محمد أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق أحمد إبراهيم ومحمد ثامر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ دار السلام، القاهرة.

٤٠٦ ـ **وفيات الأعيان، وأنباء الزمان**: لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، طبع ١٣٩٨هـ.

٤٠٧ ـ **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، الطبعة الأولى، تحقيق د. مفيد محمد قمحية.

٤٠٨ ـ **يسر الإسلام في أحكام حج بيت الله الحرام**: للشيخ العلامة عبد الله بن زيد آل محمود.

ثانياً: فهرس الموضوعات

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**